François Furet

Pensar la Revolución Francesa

La Revolución no es un tema de la Historia como otros pues constituye un patrimonio político y moral, más que una curiosidad intelectual. A tal punto que, si reconocemos que hay tantas historias de una revolución como familias políticas obligadas a definirse con respecto a ella, todas estas historias ofrecen a través de sus opiniones opuestas una obsesión común: el aniversario de un punto cero. En consecuencia, la línea divisoria en la historiografía de la Revolución no es, en términos intelectuales, aquella que separa políticamente, sino la que enfrenta a la historia conmemorativa con la historia conceptual: Michelet y Tocqueville en nuestro caso.

Partiendo del ejemplo de la Revolución Francesa, François Furet trata de comprender en qué formá se puede elaborar una historia conceptual de la Revolución. Devolver a ésta la frescura creadora de su propia dinámica y descubrir lo que el acontecimiento presenta como radicalmente nuevo o la continuidad que se asume bajo las apariencias de la ruptura, presupone reconstituir el objeto de estudio diferenciándolo de un desarrollo lógico que lo incluiría fatalmente. Una de las dificultades mayores para el historiador es escapar al cautiverio de la seducción revolucionaria o contrarrevolucionaria, no identificarse con el discurso de la época cuestionada.

Así pues, François Furet investiga un fenómeno particular, la Revolución Francesa, pero, preocupado por la producción de conceptos científicos, su ensayo apunta más allá: a la ideología de la revolución. Al hacerlo así, Furet se aparta de la interpretación dominante, marxista, de la Revolución, que considera ésta como como un hecho exclusivamente económico-social derivado de la lucha de clases, y pasa a fijarse en el problema de la cultura política.

Recuperando, en parte, los trabajos del injustamente olvidado Augustin Cochin, Furet defiende la idea de una revolución de las elites, iniciada en 1787, que se habría visto frustrada por el Terror de 1793 —cuyos orígenes y antecedentes sitúa Furet en fecha tan temprana como 1789—, al tiempo que señala «una posible consonancia entre el Terror y la Revolución en su totalidad».

No sin polémica, los libros de Furet sobre la Revolución francesa han creado escuela, siendo muchos los historiadores que hoy siguen sus líneas metodológica y de investigación.

François Furet

PENSAR LA REVOLUCIÓN FRANCESA

ePub r1.0

Bacha15 23.04.14

Título original: *Penser la Révolution française*
François Furet, 1978
Traducción: Arturo R. Firpo
Diseño de portada: Dr.Doa
Editor digital: Bacha15
ePub base r1.0

Conversión a pdf: FS, 2021

Creemos un alma libre para revolucionar la Revolución, y ante todo, abstengámonos siempre de decir que un espíritu imparcial ultraja la Revolución. Se ha hecho un uso tan abusivo de la palabra ultraje a la Religión que la eliminaremos de nuestro lenguaje, pues tememos por sobre todas las cosas emplear el estilo y los hábitos mentales de las acusaciones en la crítica histórica y filosófica...

EDGAR QUINET

Crítica de la Revolución, París, 1867

Advertencia

Este libro consta de dos partes que fueron compuestas en diferentes períodos; el orden en que están presentadas invierte el orden cronológico en que fueron escritas.

La primera constituye una tentativa de síntesis de un problema que no ha dejado de interesarme desde que comencé a estudiar este período: ¿cómo podemos pensar un acontecimiento como la Revolución Francesa? La segunda presenta las etapas y los materiales sucesivos de mi reflexión sobre este interrogante; en ella pretendo mostrar el camino seguido.

Presento en primer término la polémica con los historiadores comunistas de la Revolución Francesa con el propósito de subrayar las incoherencias de lo que es en la actualidad la interpretación dominante del fenómeno. Esta polémica fue el producto de las casualidades de la vida intelectual: no me pareció posible transcribirla siete años después en un estilo artificialmente neutro. Tal como la presento, esta polémica testimonia a su manera el papel clave que la Revolución Francesa juega en el campo universitario francés. Lo único que deseo es que esta deuda con las circunstancias no reduzca para nada su valor demostrativo, el único que me interesa.

A este trabajo de descombro un tanto general le siguen dos estudios consagrados a dos autores que han sido esenciales para mi trabajo crítico: Alexis de Tocqueville y Augustin Cochin. El lector podrá comprender por qué a lo largo de la lectura de estas páginas: Tocqueville y Cochin fueron los únicos historia-

dores que conceptualizaron rigurosamente la Revolución Francesa y que trataron el interrogante que plantea este libro. Sus análisis, que se complementan más de lo que se contradicen, me permiten plantear el sistema de interpretación que desarrollo en la primera parte. He trabajado siguiendo sus huellas. Inscribo con placer sus nombres en los umbrales de este ensayo.

Primera Parte

LA REVOLUCIÓN FRANCESA HA CONCLUIDO

I

El historiador que estudia los reyes merovingios o la guerra de los Cien Años no está obligado a presentar, a cada momento, su licencia de investigación. La sociedad y la profesión le conceden, por mínimo que haya sido su aprendizaje técnico, las virtudes de la paciencia y la objetividad. La discusión de los resultados sólo moviliza a los eruditos y a la erudición.

El historiador de la Revolución Francesa no sólo tiene que ser competente sino que debe presentar otros títulos. Debe anunciar sus opiniones. Ante todo debe indicar desde qué punto de vista habla, qué es lo que piensa y qué es lo que busca; y lo que escribe sobre la Revolución posee un sentido previo al trabajo mismo: se trata de su *opinión*, de aquel juicio que no es obligatorio tener sobre los merovingios, pero que es indispensable poseer sobre 1789 o 1793. Cuando emite esta opinión, no es necesario agregar nada: el historiador será definido como realista, liberal o jacobino. Gracias a esta contraseña, su historia obtiene una significación, un puesto, un título de legitimidad.

Lo sorprendente no es que esta historia particular, como toda historia, lleve en sí presupuestos intelectuales. No existe interpretación histórica inocente y la historia que se escribe está incluida también en la historia, pertenece a la historia, es el producto de una relación por definición inestable entre el presente y el pasado, entrecruzamiento entre las particularidades de un espíritu y el inmenso dominio de sus posibles raíces en el

pasado. Pero si toda historia implica una elección, una preferencia en el orden de los intereses, de esto no se deriva que la historia deba tener como supuesto una opinión sobre el tema considerado. Para que esto ocurra, es necesario que este tema movilice en el historiador y en su público una capacidad de identificación política o religiosa que haya sobrevivido al paso del tiempo.

Pero el paso del tiempo puede anular esta identificación o, por el contrario, conservarla, incluso reforzarla, según que el tema tratado por el historiador siga, o no, dando sentido a su presente, a sus valores, a sus elecciones. El tema de Clovis y de las invasiones francas era candente en el siglo XVIII porque los historiadores de la época buscaban en él la clave de la estructura social de la época. Pensaban que con las invasiones francas se había originado la división entre nobleza y plebe: los conquistadores representaban el tronco original de los nobles, los conquistados el de los plebeyos. En la actualidad, las invasiones francas han perdido toda relación con el presente puesto que vivimos en una sociedad en la que la nobleza no existe más como principio social; al dejar de ser el espejo imaginario de un mundo, las invasiones perdieron la superioridad historiográfica que aquel mundo les había otorgado y pasaron del dominio de la polémica social al de la discusión erudita.

Sólo a partir de 1789 la preocupación por los orígenes que domina cualquier historia nacional, se concentró precisamente en la ruptura revolucionaria. De la misma manera que las grandes invasiones habían constituido el mito de la sociedad nobiliaria, la gran epopeya de sus orígenes, 1789 es la fecha de nacimiento, el año cero de un mundo nuevo fundado en la igualdad. La sustitución de un aniversario por otro y, por lo tanto, la definición temporal de una nueva identidad nacional, es proba-

blemente uno de los rasgos más geniales del abad Sieyès si se piensa que éste anunció, varios meses antes[1] el acontecimiento fundador, al que da, sin embargo, anticipadamente su plena significación: «… el Estado llano no debe temer remontarse a los tiempos pasados. Se remitirá al año que precedió a la conquista; y puesto que es actualmente lo suficientemente fuerte como para no dejarse conquistar, su resistencia será sin duda más eficaz. ¿Por qué no enviar a los bosques de Franconia a todas aquellas familias que conservan la delirante pretensión de provenir de la estirpe de los conquistadores y de haber heredado sus prerrogativas? Pienso que la nación, así depurada, se consolará de estar obligada a creerse compuesta únicamente por descendientes de galos y de romanos»[2]. Estas breves líneas señalan a la vez que los títulos de propiedad de los nobles sobre la nación son ficticios, pero que si fuesen reales bastaría al Tercer Estado con restaurar el contrato social anterior a la conquista o, mejor, con instaurarlo borrando los siglos de usurpación violenta. En ambos casos se trata de restituir un origen «verdadero» a la nación, dándole a la igualdad una fecha de nacimiento legítima: todo el 89 aparece aquí resumido.

De esta manera la historia de la Revolución tiene como función social la de conservar este relato de los orígenes. Basta con observar, por ejemplo, el corte académico de los estudios históricos en Francia: la historia «moderna» finaliza en 1789 con lo que la Revolución ha bautizado como el «Antiguo Régimen» que de esta manera tiene, a falta de un acta de nacimiento clara, un acta de defunción en regla. A partir de entonces, la Revolución y el Imperio constituyen un campo de estudio separado y autónomo que posee sus cátedras, sus estudiantes, sus sociedades eruditas, sus revistas. El cuarto de siglo que separa la toma de la Bastilla de la batalla de Waterloo aparece revestido de una

dignidad particular: fin de la época «moderna», introducción indispensable al período «contemporáneo» que comienza en 1815; intervalo gracias al cual tanto una como la otra reciben un sentido, línea divisoria a partir de la cual la historia de Francia se remonta hacia su pasado o se sumerge en su porvenir. Nuestras instituciones universitarias, permaneciendo fieles a la conciencia que tuvieron los actores de la Revolución, a pesar de las absurdidades intelectuales que este corte cronológico implica, han depositado en el período revolucionario y en el historiador de este período, los secretos de nuestra historia nacional. 1789 es la clave del pasado y del futuro. Los separa y, por lo tanto, los define y los «explica». Con respecto al futuro, en el período que comienza en 1815 gracias a la Revolución que lo actualiza, lo hace posible, lo abre, no es suficiente decir que ella «explica» nuestra historia contemporánea. Ella es nuestra historia contemporánea. Esto merece algunas reflexiones.

Por las mismas razones que se da al Antiguo Régimen un final y no un nacimiento, se le da a la Revolución un nacimiento pero no un final. El primero padece una definición cronológica negativa y por lo tanto mortuoria, la segunda presenta una promesa tan extensa que parece de una elasticidad indefinida. Incluso en la corta duración no se la pueda «fechar» fácilmente: según el significado que el historiador atribuya a los principales acontecimientos, se la puede reducir al año 1789, año en el que lo esencial del balance ha sido logrado y en el que se ha dado vuelta la página del Antiguo Régimen; o se la puede extender hasta 1794, hasta la ejecución de Robespierre y poner el acento sobre la dictadura de los comités y las secciones, la epopeya jacobina, la cruzada igualitaria del año II. O se puede llegar hasta el 18 Brumario de 1799, si se pretende respetar los que los termidorianos conservan de jacobinismo, el gobierno de los regicidas y la guerra con Europa de los reyes. E incluso se puede

integrar a la Revolución la aventura napoleónica, ya sea hasta el final del período consular, ya hasta el matrimonio Habsburgo, ya hasta los Cien Días: todos estos cortes cronológicos pueden tener su justificación.

Pienso también en una historia de la Revolución infinitamente más larga, mucho más extendida hacia el futuro y que culminaría no antes de fines del siglo XIX o principios del XX. Ya que toda la historia del siglo XIX francés puede ser considerada como la historia de una lucha entre la Revolución y la Restauración, a través de episodios que serían 1815, 1830. 1848, 1851, 1870, la Comuna, el 16 de mayo de 1877. Tan sólo la victoria de los republicanos sobre los monárquicos, en los albores de la Tercera República, sellará definitivamente la victoria de la Revolución en lo más profundo del país: el magisterio laico de Jules Ferry, misionero de los valores del 89 es, antes que el instrumento, el símbolo de la larga batalla ganada. La integración de la Francia aldeana y campesina a la nación republicana, a través de los principios del 89, durará al menos un siglo; y sensiblemente más, sin duda, en regiones como la Bretaña y el suroeste, retardatorias[3] en muchos aspectos. Queda aún por escribir lo más importante de esta historia reciente del espacio francés, historia que constituye también una historia de la revolución. La victoria del jacobinismo republicano, durante tanto tiempo ligada a la dictadura de París, sólo se consolida a partir del momento en que obtiene el apoyo del voto mayoritario de la Francia rural, a fines del siglo XIX.

Pero que la Revolución se haya consolidado, no quiere decir que haya que venerarla, interiorizarla como un valor unánime fuera de discusión. La celebración de los principios del 89, objeto de tantas preocupaciones pedagógicas o la condenación de los crímenes del 93 con la que se disfraza el rechazo de dichos

principios, permanecen en el centro de las representaciones políticas francesas hasta mediados del siglo XX. El fascismo da al conflicto de las ideas una dimensión internacional. Pero es significativo que, bajo su forma francesa, el régimen instaurado en Vichy, luego de la victoria alemana, adopte una forma no tanto específicamente fascista como tradicionalista, enraizada en la obsesión del 89. La Francia de los años 40 es todavía el país en el cual los ciudadanos deben escoger la historia, fechar el nacimiento, elegir entre el Antiguo Régimen o la Revolución.

Bajo esta forma, la referencia al 89 ha desaparecido de la política francesa con la derrota del fascismo: el discurso de la derecha como el de la izquierda celebran actualmente la libertad y la igualdad y el debate alrededor de los valores del 89 no supone ya ni una apuesta política real ni una inversión psicológica poderosa. Pero si esta unanimidad existe es porque el debate político se ha simplemente desplazado de una Revolución a otra, de la del pasado a la del porvenir: esta transferencia del conflicto sobre el futuro posibilita un consenso aparente sobre lo heredado. Pero, en realidad, esta herencia continúa dominando las representaciones del porvenir al igual que una antigua capa geológica recubierta de sedimentaciones posteriores que continúa modelando el relieve y el paisaje. Esto ocurre porque la Revolución Francesa no es solamente la República. Es también una promesa indefinida de igualdad y una forma privilegiada de cambio. Basta con ver en ella, en vez de una institución nacional, una matriz de la historia universal para devolverle su dinámica y su poder de fascinación. El siglo XIX creyó en la República. El siglo XX cree en *la* Revolución. En ambas imágenes se encuentra el mismo acontecimiento fundador.

En efecto, los socialistas de fines del siglo XIX conciben su acción a la vez como solidaria y diferente de la de los republi-

canos. Solidaria porque la revolución es para ellos la condición previa del socialismo. Diferente, porque la democracia política representa una etapa histórica de la organización social que tiene que ser superada y porque el 89 no abre precisamente una etapa estable sino un movimiento cuya lógica es la de su propia superación. Las dos luchas por la democracia y el socialismo son dos configuraciones sucesivas de una dinámica de la igualdad que tiene su origen en la Revolución Francesa. De esta manera se constituyó una visión, una historia lineal de la emancipación humana cuya primera etapa había sido la eclosión y la difusión de los valores del 89 y, la segunda, aquella en la que debía cumplirse la promesa del 89, por medio de una nueva revolución, esta vez socialista: mecanismo de dos tiempos que está en la base, por ejemplo, de la historia revolucionaria de Jaurès. Pero de esta historia los grandes autores socialistas no habían aún, y con razón, fijado el segundo término, puesto que este segundo término pertenecía al futuro.

Todo cambia en 1917. Puesto que la revolución socialista tiene a partir de entonces un rostro, la Revolución Francesa deja de ser el molde de un porvenir posible, deseable, esperado, pero aún sin contenido, para transformarse en la progenitora de un acontecimiento real, fechado, registrado, que es octubre de 1917. Como lo señalo en uno de los ensayos que vienen a continuación, los bolcheviques rusos tuvieron siempre presente esta filiación, antes, durante y después de la Revolución Rusa. Pero, por reacción, los historiadores de la Revolución Francesa proyectan también en el pasado sus sentimientos o sus juicios sobre 1917 y tienden a privilegiar, en la primera revolución lo que parece anunciar y prefigurar la segunda. En el mismo momento en que Rusia sustituye a Francia en el papel de nación situada en la vanguardia de la historia, para bien o para mal,

porque hereda de Francia y del pensamiento del siglo XIX la *elección* revolucionaria, los discursos historiográficos sobre las dos revoluciones se entrechocan y se contaminan. Los bolcheviques tienen antepasados jacobinos, y los jacobinos anticipaciones de tipo comunista.

Así es como, desde hace casi doscientos años, la historia de la Revolución Francesa ha sido siempre un relato de los orígenes y por lo tanto un discurso de la identidad. En el siglo XIX esta historia apenas se diferencia del acontecimiento que tiene que describir puesto que el drama que se inicia en 1789 sigue representándose, generación tras generación, alrededor de las mismas posiciones y de los mismos símbolos en la continuidad del recuerdo transformado en objeto de culto o de horror. La Revolución no sólo fundó la civilización política gracias a la cual la Francia «contemporánea» se hace inteligible; también le legó conflictos de legitimidad y una reserva de debates políticos de una plasticidad casi infinita: 1830 repite el 89, 1848 la República y la Comuna está ligada al sueño jacobino. Es necesario que a fines de siglo triunfe el consenso republicano en la opinión parlamentaria y, por ende, nacional y que se funde de manera estable nada menos que la Tercera República para que la historia de la Revolución reciba finalmente, después de un siglo, la primera legitimación académica: bajo la presión de la «Sociedad de historia de la Revolución Francesa», fundada en 1881 por intelectuales republicanos, la Sorbona abre en 1886 un «curso» de historia de la Revolución que se confía a Aulard; el curso se transformará en «cátedra» en 1891.

¿La Revolución así transformada en cátedra pasa a ser propiedad nacional, como la República? La respuesta es, como para la República, sí y no. Sí porque en cierto sentido, con la fundación de la República basada en el sufragio popular y ya no en la

insurrección parisina, la Revolución Francesa está por fin «concluida»; se ha transformado en una institución nacional sancionada por el consentimiento legal y democrático de los ciudadanos. Pero, por otra parte, el consenso republicano en torno a la civilización política nacida en el 89 es un consenso conservador que las clases dirigentes obtuvieron ante la imposibilidad de un acuerdo sobre un rey y representa para los sectores campesinos y de pequeños notables un principio de seguridad: la represión de la Comuna fue la que naturalizó la República en provincia. Así es como esta Revolución Francesa triunfante, aceptada finalmente como una historia cerrada, como un patrimonio y una institución nacional, es contradictoria con la imagen del cambio que supone e implica una promesa que va más allá de la escuela laica o de la separación de la Iglesia y del Estado. Inmediatamente después que la Revolución impuso la República se hizo evidente que la Revolución era mucho más que la República. Lo que ella anunciaba ningún acontecimiento podía agotar.

Por esta razón en las postrimerías del siglo XIX, cuando el debate historiográfico entre realistas y republicanos se prolonga más allá de las posiciones políticas del 89, el pensamiento socialista hace suya la idea de anunciación. Aulard había criticado en la obra de Taine la reconstitución de los «orígenes de la Francia contemporánea». Jaurès ve en la Revolución Francesa los orígenes de un origen, el mundo de un nuevo nacimiento: «El presente es lo menos grandioso que ella posee… La Revolución tiene prolongaciones ilimitadas»[4]. La Revolución Rusa de octubre de 1917 ocupará oportunamente su sitio en esta espera de una reduplicación de los orígenes. A partir de ella —Mathiez ha reflexionado particularmente sobre este aspecto—,[5] el inventario de la herencia jacobina se duplica con un discurso im-

plícito en favor o en contra del bolchevismo, lo que no contribuye a conferirle flexibilidad intelectual. En efecto, la superposición de dos debates políticos prolonga el siglo XIX en el XX y transfiere al comunismo y al anticomunismo las pasiones que anteriormente habían movilizado el rey de Francia y la República, pasiones que la Revolución Rusa *desplaza* sin debilitarlas. Muy por el contrario, ésta las vuelve a enraizar en el presente dándoles nuevas perspectivas políticas que habrá que leer entre líneas, como otras tantas promesas aun confusas, en los acontecimientos del 89 o mejor del 93. Pero al transformarse en la anunciación positiva o negativa de una Revolución auténticamente comunista en la que la famosa «burguesía» no vendrá a confiscar la victoria del pueblo, la Revolución Francesa nada ganó en significación o en claridad conceptual. Simplemente renovó su mito, empobreciéndolo.

Es necesario ponerse de acuerdo sobre las palabras: esta contaminación del pasado por el presente, esta capacidad de asimilarlo todo que caracteriza por definición una Revolución concebida como un origen, no es contradictoria con los avances sectoriales de la erudición. El hecho de que la historia revolucionaria se haya transformado, desde fines del siglo XIX en una especialización universitaria y que, desde entonces, se haya hecho imprescindible que cada generación de historiadores haga su aporte en el trabajo de los archivos, ha hecho aquella contaminación mucho menos contradictoria. Al respecto, la importancia que se ha dado a las clases populares y a su acción en la Revolución Francesa ha llevado a progresos, que sería absurdo desconocer o subestimar, en el conocimiento del papel jugado por los campesinos y por la población urbana más humilde. Pero estos progresos no han provocado una modificación sen-

sible en el análisis de lo que se podría denominar el objeto histórico global «Revolución Francesa».

Consideremos, por ejemplo, el problema campesino, estudiado y actualizado por numerosos trabajos desde comienzos de siglo, desde Loutchiski a Paul Bois y que, según mi opinión, representa la contribución central de Georges Lefebvre a la historiografía revolucionaria. A través del análisis del problema y de la conducta campesina, Georges Lefebvre llega a formular dos ideas: que desde el punto de vista social existen varias revoluciones en lo que se llama la Revolución. Y que la revolución campesina, ampliamente autónoma, independiente de otras (de la de los aristócratas, de la de los burgueses, o por ejemplo de la de los *sans-culotte*) es anticapitalista, es decir, en su opinión, orientada hacia el pasado.[6] Estas dos ideas son ya difíciles de conciliar con la visión de una Revolución Francesa concebida como un fenómeno social e histórico homogéneo que alumbra un futuro capitalista, o burgués, para el que el Antiguo Régimen representaría un obstáculo.

Pero esto no se agota aquí. Georges Lefebvre percibe también que en la historia agraria del Antiguo Régimen, el capitalismo hace sentir cada vez más su presencia y que su «espíritu» ha penetrado profundamente en la aristocracia terrateniente: de este modo, como Paul Bois lo demostrará algo más tarde,[7] el mismo campesinado puede entrar sucesivamente en conflicto con los señores en el 89 y con la República en el 93, sin que lo que se llama la «Revolución» haya cambiado en absoluto la naturaleza de su presión social o de su lucha. Georges Lefebvre había ya escrito en 1932: «El Antiguo Régimen había comprometido la historia agraria de Francia en el camino del capitalismo; la Revolución remató bruscamente la tarea que aquél había iniciado»[8]. Pero de esta comprobación que se asemeja en algo

a la de Tocqueville, el historiador de tradición jacobina no extrae, como su antepasado de tradición legitimista, una crítica del concepto mismo de Revolución. No intenta comprender bajo qué condiciones es posible hacer coincidir la idea de un cambio radical y la de una continuidad objetiva. Yuxtapone simplemente, sin procurar conciliar, un *análisis* del problema campesino a fines del siglo XVII y una *tradición* contradictoria con este análisis que consiste en ver a la Revolución, a través de la perspectiva de sus propios actores, como una ruptura, como un advenimiento, una especie de tiempo de otra naturaleza, homogéneo como una tela nueva. No es difícil demostrar que el más grande historiador universitario de la Revolución Francesa en el siglo XX, cuyo conocimiento del período ha sido el más rico y el más firme, sólo ha tenido, como visión sintética del inmenso acontecimiento al que consagró su vida, las convicciones de un militante del cartel de las izquierdas o del Frente Popular.[9]

Lo que ocurre es que la erudición, si puede recibir el estímulo de preocupaciones impuestas por el presente, nunca es suficiente para modificar la conceptualización de un problema o de un acontecimiento. Tratándose de la Revolución Francesa, la erudición puede en el siglo XX, bajo la influencia de Jaurés, de 1917 y del marxismo, derivar hacia una historia social, conquistar nuevos territorios. Sigue siendo dependiente, e incluso más que nunca, de un texto profundo que es el antiguo relato de los orígenes, que la sedimentación socialista ha renovado y fijado a la vez. Pero la influencia de la historia social sobre la historia revolucionaria, si bien ha abierto campos nuevos a la investigación sectorial, sólo ha desplazado la problemática del origen: el advenimiento de la burguesía ha sustituido al de la libertad, pero sigue tratándose, como en el caso precedente, de

un advenimiento. Permanencia tanto más extraordinaria cuanto que la idea de una ruptura radical en la trama social de una nación es muy difícil de pensar; en este sentido, este desplazamiento historiográfico de lo político hacia lo social subraya con tanta más claridad la fuerza de la representación Revolución —advenimiento que aquel se hace mucho más incompatible con ésta. La contradicción intelectual aparece disimulada por la celebración del origen. Más que nunca, en el siglo XX el historiador de la Revolución Francesa conmemora el acontecimiento que narra o que estudia. Los materiales que agrega sólo son ornamentos suplementarios ofrecidos a su tradición. Las filiaciones se perpetúan como los debates: al escribir sobre la Revolución Francesa, Aulard y Taine discutían sobre la República, y Mathiez y Gaxotte sobre los orígenes del comunismo.

Esta elasticidad conmemorativa, en la que permanentemente se pone en juego el orgullo nacional, es la que hace de la historia revolucionaria en Francia un sector particular de la disciplina elevado a la dignidad de especialidad académica, no porque constituya un campo de problemas particulares y, como tales, específicos, sino porque está sometido a un mecanismo de identificación del historiador con sus héroes y con «su» acontecimiento. De la Revolución Francesa hay, por lo tanto, historias realistas, historias liberales, historias jacobinas, historias anarquistas o libertarias, y esta lista no es ni exclusiva —puesto que sus sensibilidades no son todas contradictorias —ni, sobre todo, limitativa: madre de la civilización política en la que hemos nacido la Revolución permite todas las búsquedas de filiación. Pero todas estas historias que se enfrentan y se desgarran desde hace doscientos años en nombre de los orígenes de este enfrentamiento y de este desgarramiento, poseen en realidad un terreno común: son historias de la identidad. No existe

pues, para un francés de esta segunda mitad del siglo XX, una mirada *extranjera* a la Revolución francesa. No es posible la etnología en un paisaje tan familiar. El acontecimiento sigue siendo tan fundamental, tan tiránico en la conciencia política contemporánea que cualquier «distancia» intelectual que se adopte en relación a él se asimila inmediatamente con la hostilidad —como si la relación de identificación fuese inevitable, sea una relación de filiación o de rechazo.

Sin embargo es necesario hacer el intento de romper este círculo vicioso de la historiografía conmemorativa. Entre los hombres de mi generación ha estado durante mucho tiempo de moda, bajo la doble influencia del existencialismo y del marxismo, poner el acento sobre el arraigo del escritor en su propia época, sus elecciones o sus determinaciones. La reiteración de estas evidencias si por un lado ha sido de utilidad para luchar contra la ilusión positivista de «objetividad», corre el riesgo, por otro, de alimentar indefinidamente profesiones de fe y polémicas crepusculares. Me parece que la historiografía de la Revolución está en la actualidad imbuida no tanto de ideología política como de pereza de espíritu y de machaqueo respetuoso. Ha llegado, sin duda, el momento de privarla de las significaciones elementales que ella misma ha legado a sus herederos, para devolverle lo que es también un *primum movens* del historiador, la curiosidad intelectual y la gratuidad del conocimiento del pasado. Por otra parte, llegará el día en que las creencias políticas que alimentan desde hace dos siglos los debates de nuestras sociedades, parecerán a los hombres tan sorprendentes como son para nosotros la inagotable variedad y la inagotable violencia de los conflictos religiosos de Europa entre los siglos XV y XVII. Probablemente será el propio campo político moderno, tal como lo constituyó la Revolución Francesa, el que

aparecerá como un sistema de explicación y como una inversión sicológica de otra época.

Pero este «enfriamiento» del objeto «Revolución Francesa», para hablar en términos de Levi-Strauss, no se logrará sólo con el paso del tiempo. Podemos definir las condiciones y reconocer los primeros elementos en la trama de nuestro presente. No creo que estas condiciones y estos elementos conduzcan definitivamente a la *objetividad histórica*; pienso que están provocando una modificación esencial en la relación entre el historiador de la Revolución Francesa y su objeto de estudio: vuelven menos espontánea y, por lo tanto, menos coactiva la identificación con los actores, la celebración de los fundadores o la execración de los disidentes.

En esta nueva perspectiva que me parece necesaria para renovar la historia revolucionaria percibo dos caminos: uno de ellos nace paso a paso, tardía pero inevitablemente de las contradicciones entre el mito revolucionario y las sociedades revolucionarias (o post-revolucionarias). El otro se inscribe dentro de las mutaciones del saber histórico.

Los efectos son cada vez más claros en el caso del primero. Escribo estas páginas a fines de la primavera de 1977, en un período en que la crítica del totalitarismo soviético y, aún más, de todo poder que se reclama marxista, ha dejado de ser el monopolio o el casi monopolio del pensamiento de derecha, para transformarse en el tema central de reflexión de la izquierda. Lo que en este caso interesa, cuando se hace referencia a estos conjuntos históricamente relativos que son la derecha y la izquierda, no es que la crítica de izquierda tenga más peso que la crítica de derecha, en la medida en que la izquierda tiene una posición culturalmente dominante en un país como Francia desde el fin de la segunda guerra mundial. Lo que verdadera-

mente cuenta es que la derecha, para hacer el proceso a la U.R.S.S. o a la China, no tiene necesidad de modificar ningún elemento de su herencia: le basta con permanecer dentro del pensamiento contrarrevolucionario. Por el contrario, la izquierda debe hacer frente a circunstancias que comprometen su sistema de creencias, nacido en la misma época que el otro. Por esta razón se ha negado durante tanto tiempo a hacerlo; por esta razón, aún en la actualidad, prefiere a menudo remendar el edificio de sus convicciones antes que interrogar la historia de sus tragedias. Pero, por último, esto no es demasiado importante. Lo que importa es que una cultura de izquierda, desde el momento en que ha aceptado reflexionar sobre los hechos, es decir, sobre el desastre que constituye la experiencia comunista del siglo XX, con respecto a sus propios valores, se ve forzada a criticar su propia ideología, sus interpretaciones, sus esperanzas, sus racionalizaciones. En ella es donde se ahonda la distancia entre la historia y la Revolución puesto que ella ha creído que la historia se incluía por completo en las promesas de la Revolución.

Se podría escribir, desde este punto de vista, una historia de la izquierda intelectual francesa en relación a la revolución soviética para mostrar que el fenómeno stalinista echó raíces en una tradición jacobina que estaba simplemente desplazada (se articula nuevamente, esta vez con el fenómeno soviético, la doble idea de un comienzo de la historia y de una nación-piloto) y que durante un largo período, que está lejos de clausurarse, la noción de *desviación*, ligada a un origen que se ha mantenido puro, permitió salvar el valor supremo de la idea de Revolución. Justamente es este doble bloqueo el que ha comenzado a superarse: ante todo porque la obra de Soljenitsyn, al haberse transformado en la referencia histórica fundamental de la ex-

periencia soviética, ha planteado el problema del Gulag en lo más profundo del proyecto revolucionario; es inevitable entonces que el ejemplo ruso regrese como un bumerán, a su «origen francés». En 1920, Mathiez justificaba la violencia bolchevique por medio de su antecedente francés, en nombre de circunstancias comparables. En la actualidad el Gulag obliga a reflexionar sobre el Terror, en virtud de proyectos idénticos. Las dos revoluciones permanecen ligadas; pero medio siglo atrás se las absolvía sistemáticamente mediante la excusa de las «circunstancias», es decir, de fenómenos exteriores y extraños a su naturaleza. Por el contrario, hoy en día, se las acusa de ser por naturaleza sistemas de coacción meticulosa sobre los cuerpos y sobre los espíritus.

El exhorbitante privilegio de la idea de revolución, —estar fuera del alcance de toda crítica interna—, está pues perdiendo su valor de evidencia. La historiografía universitaria, en la que los comunistas parecen haber continuado naturalmente la senda de los socialistas y de los radicales en la gestión de la conmemoración republicana, adhiere a aquella idea y toma muy en serio las tradiciones. Pero esta historiografía, cada vez más crispada frente a su breve período como si se tratase de un patrimonio social, no padece simplemente los ataques de la devaluación conceptual de este patrimonio en el medio intelectual; le resulta difícil no sólo adherir sino también concebir las mutaciones intelectuales indispensables al progreso de la historiografía revolucionaria.

En efecto, lo que esta historiografía debería precisar no son ya sus opiniones sino sus conceptos. La historia en general ha dejado de ser ese saber en el que los «hechos» deben hablar por sí mismos en la medida en que hayan sido establecidos siguiendo las reglas. La historia debe precisar el problema que quiere

analizar, los datos que utiliza, las hipótesis sobre las que trabaja y las conclusiones que obtiene. El hecho de que la historia de la Revolución sea la última en comprometerse en esta senda de lo *explícito,* no se debe solamente a todo aquello que la empuja, generación tras generación, hacia el relato de los orígenes; se debe también a que este relato ha sido consagrado y canonizado por una racionalización «marxista» que en el fondo no modifica para nada su carácter y que, por el contrario, consolida, dándole una apariencia de elaboración conceptual, la fuerza elemental que extrae de su función de advenimiento.

He dado mi opinión sobre este punto en uno de los ensayos que se incluyen en este libro:[10] esta racionalización no existe en las obras de Marx, que no contienen una interpretación sistemática de la Revolución Francesa; aquélla es el producto del confuso encuentro entre bolchevismo y jacobinismo que se nutre en una concepción lineal del progreso humano, marcada por estas dos «liberaciones» sucesivas, incluida una en la otra como muñecas encajadas. En la vulgata «marxista» de la Revolución Francesa, el aspecto irremediablemente confuso es el de la yuxtaposición de la antigua idea del advenimiento de una época nueva, idea constitutiva de la propia revolución, y de la ampliación del campo histórico, consustancial al marxismo. En efecto, el marxismo —digamos aquel marxismo que invade con Jaurés la historia de la Revolución— desplaza hacia lo económico y lo social el centro de gravedad del *problema* de la Revolución. Intenta relacionar la lenta promoción del Tercer Estado, tan grata a la historiografía de la Restauración, y la apoteosis de 1789, con los avances del capitalismo. Al hacer esto, extiende al mismo tiempo el mito de la ruptura revolucionaria a la vida económica y al conjunto de lo social: antes, el feudalismo; después, el capitalismo. Antes, la nobleza; después, la burguesía.

Pero como estas proposiciones no pueden demostrarse ni son, por otra parte, verosímiles y de todos modos anulan el cuadro cronológico canónico, este marxismo se limita a yuxtaponer un análisis de causas, realizado a partir de lo económico y social, al relato de los acontecimientos escrito a partir de lo político e ideológico.

Pero esta incoherencia posee al menos la ventaja de subrayar uno de los problemas esenciales de la historiografía revolucionaria, el del empalme de los niveles de interpretación con la cronología del acontecimiento. Si se pretende conservar a todo precio la idea de una ruptura objetiva del tiempo histórico y hacer de esta ruptura el alfa y el omega de la historia de la Revolución, se cae en efecto, trátese de la interpretación que se trate, en absurdidades. Pero estas absurdidades son tanto más necesarias cuanto que la interpretación es más ambiciosa y da cuenta de más niveles: se puede por ejemplo afirmar que entre 1789 y 1794 fue transformado brutalmente todo el sistema político francés porque desapareció la antigua monarquía. Pero es mucho menos verosímil la idea de que entre estas mismas fechas se renovó completamente el entramado social o económico: la «Revolución» es un concepto que no tiene mucho sentido en relación a afirmaciones de este tipo, aun en el caso de que pueda tener causas que no son absolutamente de naturaleza política o intelectual.

En otras palabras, cualquier intento de conceptualizar la historia revolucionaria comienza por la crítica de la idea de Revolución tal como fue vivida por los actores y trasmitida por sus herederos, es decir, como un cambio radical y como el origen de una nueva época. En la medida en que esta crítica permanezca ausente de una historia de la Revolución, la superposición de una interpretación que tiende más a lo económico o a

lo social a una interpretación puramente política no modifica en nada lo que estas historias poseen en común: el hecho de ser fieles a las vivencias revolucionarias de los siglos XIX y XX. La única ventaja que tal vez ofrece la sedimentación económica y social dada por el marxismo es la de hacer aparecer con claridad, por el absurdo, las aporías de cualquier historia de la Revolución que se funde en la experiencia interior de los actores de esta historia.

Aquí es donde encuentro a Tocqueville y valoro su genio. En el mismo momento en que Michelet concibió la más penetrante de las historias de la Revolución que hayan sido escritas a partir del principio de identidad —una historia sin conceptos, hecha a base de reencuentros afectivos y caracterizada por una especie de adivinación de las almas y de los actores—, Tocqueville imagina, y es el único que imaginó la misma historia desde la perspectiva inversa de la interpretación sociológica. El problema no consiste pues en que el aristócrata normando no comparta las mismas *opiniones* que el hijo del impresor jacobino: Tocqueville no escribe, por ejemplo, una historia de la Revolución que esté más «a la derecha» que la de Michelet. Escribe *otra* historia de la Revolución que se fundamenta en una crítica de la ideología revolucionaria y de lo que es, a su juicio, la ilusión que la Revolución Francesa se hizo de sí misma.

La nueva perspectiva conceptual de Tocqueville sobre la Revolución es, por otra parte, análoga a la de su análisis del fenómeno americano. Antes de la *Democracia en América,* la cultura europea ve en América la infancia de Europa, la imagen de sus comienzos: la instalación, el desbroce, el hombre a la conquista de un mundo salvaje. El libro de Tocqueville, que a partir de la hipótesis central de la igualdad opera casi por deducción, invierte esta imagen como un guante. La América, dice a los eu-

ropeos, no es vuestra infancia sino vuestro porvenir. Allí es donde se desarrolla, lejos de las coacciones de un pasado aristocrático, la Democracia que llegará a ser *también* el destino político y social de la vieja Europa. De la misma manera, pero en sentido inverso, Tocqueville renueva su paradoja veinte años después a propósito de la Revolución que siempre ha ocupado —incluso y sobre todo durante el «desvío» americano— el centro de sus preocupaciones. ¿Pensáis que la Revolución Francesa representa una ruptura brutal en nuestra historia nacional?, dice a sus contemporáneos. En realidad en ella nuestro pasado alcanza su plenitud. Ahí culmina la obra de la monarquía. Lejos de constituir una ruptura, la Revolución sólo puede ser comprendida en y gracias a la continuidad histórica; esta continuidad se hace evidente en los hechos, mientras que la ruptura aparece ante las conciencias.

Tocqueville ha elaborado, pues, una crítica radical de cualquier historia de la Revolución que se funde en la vivencia de los revolucionarios. Esta crítica es tanto más aguda en cuanto que permanece en el interior del campo político —las relaciones entre los franceses y el poder—, campo que parece ser precisamente el más transformado por la Revolución. El problema de Tocqueville es el de la dominación que el poder administrativo ejerce sobre las comunidades y sobre la sociedad civil luego de la expansión del estado centralizado; este poder de la administración sobre el cuerpo social no sólo es el rasgo permanente que anuda el «nuevo» régimen con el «antiguo», Bonaparte con Luis XIV. Explica también, a través de una serie de mediaciones, la penetración de la ideología «democrática» (es decir, igualitaria) en la antigua sociedad francesa: en otras palabras, la «Revolución» en lo que para Tocqueville son sus elementos constitutivos (Estado administrativo que gobierna sobre una sociedad con una ideología igualitaria) había sido am-

pliamente realizada por la monarquía antes de ser consumada por los jacobinos y el Imperio.' Lo que se denomina la «Revolución Francesa», aquel acontecimiento fechado, catalogado, glorificado como una aurora, no es nada más que la aceleración de la evolución política y social anterior. Al destruir no la aristocracia sino el principio aristocrático de la sociedad, este acontecimiento suprimió la legitimidad de la resistencia social al estado central. Pero los que dieron el ejemplo fueron Richelieu y Luis XIV.

Intento analizar, en uno de los ensayos que vienen a continuación, las dificultades que suscita este tipo-de interpretación: si Tocqueville nunca llegó a escribir una verdadera historia de la Revolución Francesa me parece que fue porque redujo a conceptos sólo una parte de esta historia, la de la continuidad. Piensa la revolución en términos de balance y no en términos de acontecimiento; como un proceso y no como una ruptura. Y murió en el momento en que trabajaba en su segundo volumen, cuando debía meditar sobre esta ruptura. Pero lo fundamental en la obra de este espíritu deductivo y abstracto, providencialmente extraviado en un terreno dominado por lo narrativo, está en que escapa a la tiranía de la vivencia histórica de los actores y al mito de los orígenes. Tocqueville no comparte las elecciones de Necker, de Luis XVI, de Mirabeau o de Robespierre. Ha tomado distancia y habla de otra cosa.

Esta es la razón por la que su libro es más importante por el método que sugiere que por la tesis que propone. Me parece que los historiadores de la Revolución han estado y seguirán estando en la disyuntiva entre Michelet y Tocqueville. Esto no quiere decir en la disyuntiva entre una historia republicana y una historia conservadora de la Revolución Francesa, puesto que estas dos historias estarían aun ligadas por una problemáti-

ca común que precisamente Tocqueville rechaza. Otro es el elemento que los separa: mientras Michelet revive la Revolución desde el interior, comulgando y conmemorando, Tocqueville investiga permanentemente la distancia que supone que existe entre las intenciones de los actores y el papel histórico que cumplen. Michelet se instala en la transparencia revolucionaria, celebra la coincidencia memorable entre los valores, el pueblo y la acción de los hombres. Tocqueville no se limita a cuestionar esta transparencia, esta coincidencia. Piensa que esta transparencia no deja ver la extrema opacidad que existe entre la acción humana y su sentido real, opacidad característica de la Revolución como período histórico, a causa de la función que en ella tiene la ideología democrática. Existe un abismo entre el balance de la Revolución Francesa y las intenciones de los revolucionarios.

Por esta razón *El Antiguo Régimen y la Revolución* sigue siendo, a mi juicio, el libro capital de toda la historiografía revolucionaria. Por esta razón, también, este libro ha sido siempre considerado desde hace más de un siglo, el pariente pobre de esta historiografía, más citado que leído y más leído que comprendido.[11] De derecha o de izquierda, realista o republicano, conservador o jacobino, el historiador de la Revolución Francesa considera al discurso revolucionario como dinero contante y sonante puesto que se sitúa en el interior, de ese discurso: el historiador ha concedido siempre a la Revolución los diferentes rostros que ella misma había usado, interminable comentario de un enfrentamiento cuyo sentido la Revolución habría expresado una única vez por boca de sus héroes. Es necesario que el historiador crea, puesto que ella lo dice, que la Revolución ha destruido la nobleza cuando ha negado su principio; que la Revolución ha creado una sociedad cuando ha afir-

mado ciertos valores; que la Revolución constituye un origen de la historia cuando ha hablado de regenerar al hombre. En este juego de espejos en el que el historiador y la Revolución confían en su palabra, puesto que la Revolución se ha transformado en la principal figura de la historia, la Antígona insospechable de los tiempos nuevos, Tocqueville introduce la duda en el nivel más profundo: ¿y si en este discurso de la ruptura sólo existiese la ilusión del cambio?

La respuesta a este interrogante no es simple y en éste no se agota toda la historia de la Revolución. Pero es probablemente indispensable para poder conceptualizar esta historia. Si este interrogante crece en importancia es porque está ausente y al no plantearlo el historiador cae en la execración o en la celebración, que son dos maneras de conmemorar.

II

Si Tocqueville es un caso único en la historiografía de la revolución es porque su libro obliga a descomponer el objeto «Revolución Francesa» y a hacer el esfuerzo de conceptualizarlo.

Recurriendo a conceptos explícitos, rompe el relato cronológico; aborda un problema, no un período. Con él, la Revolución deja de hablar por su propia boca, en un sentido o en el otro, como si su significación hubiera sido desde un principio clara, explicitada por su propia trayectoria. Por el contrario, la Revolución se transforma en el objeto de una interpretación sistemática en la que se aíslan ciertos elementos: particularmente el proceso de centralización administrativa bajo el Antiguo Régimen y su influencia sobre lo que podríamos denominar la «democratización» de la sociedad. En este sentido, el lapso de tiempo estudiado por Tocqueville, que es muy amplio (por ejemplo, se cita permanentemente el reinado de Luis XIV), se explica en función del problema que le interesa y de la interpretación que propone: la Revolución continúa en línea recta el Antiguo Régimen.

Esto no nos debe hacer pensar que cualquier esfuerzo por conceptualizar el objeto histórico «Revolución Francesa», deba pasar por un corte cronológico tan amplio: ambas cosas no tienen ninguna relación y la «larga duración» ningún privilegio al respecto. Lo que quiero decir simplemente es que toda interpretación de la Revolución supone un corte cronológico: el his-

toriador que ve en la Revolución un proceso de continuidad elegirá naturalmente un campo más amplio que aquel que intenta comprender la Revolución como un «acontecimiento» o como una cascada de acontecimientos. Pero el segundo interés no es menos legítimo que el primero ni es menos susceptible de interpretación. Lo único sospechoso es aquello que caracteriza precisamente la historiografía de la Revolución Francesa y que ilustra su subdesarrollo analítico: escribir siempre la historia de un único y mismo período, como si esta historia que se relata debiera hablar por sí misma cualesquiera sean los presupuestos implícitos del historiador.

A menos, claro está, que se trate abiertamente de un puro relato que tenga como función restituir la vivencia individual o colectiva de los actores de los acontecimientos y no de interpretar el o los sentidos. Pero no estoy poniendo en tela de juicio a Lenôtre sino a Mathiez. Sé que toda historia es una mezcla variable pero permanente, y casi siempre implícita, de narración y análisis, y que la historia «erudita» no escapa a esta especie de regla. Pero lo que caracteriza a la historiografía revolucionaria es la organización interna, constantemente idéntica, del discurso. El sitio que ocupa cada género en el interior de esta historia es siempre el mismo: el análisis cubre el problema de los «orígenes», o de las causas que exigen una explicación. La narración comienza con «los acontecimientos», es decir en 1787 o 1789, y llega hasta el fin de «la historia», es decir, al 9 Termidor o al 18 Brumario, como si una vez establecidas las causas, la pieza empezara a moverse sola gracias al impulso inicial.

Este mestizaje de géneros es, pues, el producto de la confusión de dos objetos de análisis: mezcla de Revolución en tanto proceso histórico, conjunto de causas y de consecuencias, y la

Revolución en tanto modalidad de cambio, en tanto dinámica particular de la acción colectiva. Estos dos objetos no pueden superponerse intelectualmente; implican, por ejemplo, en el análisis más superficial, marcos cronológicos diferentes: el examen de las causas de la Revolución, o de su balance, conduce al observador, por un lado, más atrás de 1789, y por otro, a no detenerse en 1794 o en 1799. La «historia» de la Revolución se centra, por el contrario, entre 1789 y 1794, o 1799. Si el que la escribe no es generalmente sensible a estos desniveles de la cronología es porque se yuxtaponen en su espíritu los diferentes niveles de análisis a costa de una serie de hipótesis implícitas: el desarrollo de la Revolución está inscrito en sus causas puesto que sus actores no podían hacer otra cosa que lo que hicieron: destruir el Antiguo Régimen y sustituirlo por un nuevo orden. Que este nuevo orden sea la democracia como en el caso de Michelet, o el capitalismo como en el de Mathiez, no cambia en nada mi argumentación: en ambos casos se trata de la conciencia de los actores que organiza retrospectivamente el análisis de las causas de su acción. El historiador para mantenerse fiel a esta conciencia, sin olvidar su obligación de explicar, debe solamente justificar el advenimiento en términos de necesidad. Por esta razón podrá además prescindir del balance.

En efecto, si ciertas causas objetivas han hecho necesaria e incluso fatal la acción colectiva de los hombres dirigida a destruir el «antiguo» régimen e instaurar uno nuevo, entonces no es necesario distinguir entre el problema de los orígenes de la Revolución y la naturaleza del acontecimiento en sí mismo. Pues no sólo existe una coincidencia entre la necesidad histórica y la acción revolucionaria, sino también una transparencia entre esta acción y el significado global que le han dado sus actores: romper con el pasado, fundar una nueva historia.

El postulado de la necesidad de «lo que ha ocurrido» es una ilusión retrospectiva clásica de la conciencia histórica: el pasado es un campo de posibilidades en cuyo seno «aquello que ocurrió» aparece luego como el único destino de ese pasado. Pero en el caso de la historia de la Revolución, este postulado esconde un segundo del que es inseparable: el de la ruptura cronológica absoluta que representa el 89, o los años 89-93, en la historia de Francia. Antes, reinan el absolutismo y la nobleza (como si estas dos figuras del Antiguo Régimen fuesen paralelas). Luego, la libertad y la burguesía. Por último, por detrás del ruido y de la furia de esta Revolución se esconden las promesas de una anunciación socialista. Tal como sus actores lo expresaron, la ruptura revolucionaria erige de esta manera la historia de Francia en un nuevo comienzo, y el acontecimiento en sí mismo en una especie de punto focal en el que se anula el pasado, se constituye el presente y se diseña el porvenir. No solamente lo que ha ocurrido es fatal, sino que también el futuro se inscribe en esta fatalidad.

El «concepto» que en la actualidad domina la historiografía revolucionaria, el de «revolución burguesa», me parece precisamente, en la acepción que se le da, menos un concepto que una máscara bajo la que se esconden estos dos presupuestos, el de la necesidad del acontecimiento y el de la ruptura de épocas: «concepto», o máscara, providencial que sirve para reconciliar todos los niveles de la realidad histórica y todos los aspectos de la Revolución Francesa. En efecto, se considera que los acontecimientos de 1789-1794 dieron a luz a la vez al capitalismo, en el nivel económico, al predominio burgués, en el orden social y político, y a los valores ideológicos que se le suponen adheridos. Por otra parte, se refieren al papel fundamental de la burguesía como clase en el desarrollo de la Revolución. De esta manera, la idea confusa de «revolución burguesa» designa al

mismo tiempo a un contenido y a un actor históricos que se desarrollan al unísono durante la necesaria explosión de estos pocos años, a fines del siglo XVIII. A una «obra» considerada inevitable se le ofrece un agente perfectamente adaptado. Al sistematizar la idea de una ruptura radical entre el antes y el después, la interpretación «social» de la Revolución Francesa corona una metafísica de la esencia y de la fatalidad.

En este sentido, esta interpretación es mucho más que una interpretación de la Revolución; al sumar a su tema todo el problema de los orígenes, es decir, toda la sociedad francesa anterior al 89, ofrece también una visión retrospectiva del «Antiguo Régimen», definido *a contrario* por el nuevo.

¿La Revolución Francesa, fatal? Para imaginarla así basta con reconstituir los flujos del movimiento y de la resistencia y luego organizar precisamente en 1789 el impacto que desata la contradicción. De un lado, una monarquía estúpida y una nobleza egoísta, ligadas por intereses, políticas e ideologías reaccionarios. Por otro, el resto de la sociedad civil, empujada, arrastrada por una burguesía rica, ambiciosa y frustrada. El primer conjunto de fuerzas no funciona solamente como una resistencia entre otras a la idea que el historiador se hace de la evolución, sino también como una contracorriente dinámica: se trata del papel que se asigna a la «reacción feudal» (o «señorial», los dos términos aparecen más o menos asimilados), como lo indica con precisión el término de «reacción» que proviene de la mecánica de las fuerzas. Esta reacción que se supone cubre la segunda mitad del siglo XVIII, explicaría a la vez la violencia de los campesinos en el verano del 89 y el resentimiento burgués, o sea, las condiciones de la alianza del Tercer Estado contra la nobleza. A las fuerzas del progreso cuando chocan, no sólo simplemente con la inercia de la tradición y del

Estado, sino también con instituciones y clases sociales que se empeñan casi maléficamente en reconstruir el pasado, sólo les queda en efecto un único e inevitable recurso: la revolución.

En el contorno general de estos dos frentes de clase que avanzan contradictoriamente para enfrentarse como si se tratase de una batalla, se podría reconocer la percepción que los militantes de los años revolucionarios tenían de los acontecimientos que estaban viviendo, y la interpretación que de ellos hicieron. Expresaban la lógica de la conciencia revolucionaria que conduce por su propia naturaleza a la explicación maniquea y a la personalización de los fenómenos sociales. A la enfermedad profesional del historiador que reduce eternamente las virtualidades de una situación a un futuro único puesto que sólo éste ha ocurrido, esta lógica agrega las simplificaciones intelectuales que acompañan y justifican, en la época moderna, el ejercicio de la violencia política. De allí proviene la fuerte atracción de la explicación monista en cualquier nivel que la situemos: triunfo de las luces sobre el oscurantismo, de la libertad sobre la opresión, de la igualdad sobre el privilegio; surgimiento del capitalismo sobre las ruinas del feudalismo; por último, síntesis de todas aquellas instancias en una especie de cuadro lógico en el que se enfrentan una a una, cual balance sistemático del pasado y del porvenir. En todos los casos se trata del mismo mecanismo lógico cuyo contenido, la síntesis «marxista», no deja de enriquecer y de congelar al mismo tiempo: pero el mecanismo está en acción desde 1789 puesto que es constitutivo de la ideología revolucionaria.

En uno de los ensayos que vienen a continuación, dedicado a la crítica de la historiografía comunista de la Revolución, he intentado mostrar que dicho mecanismo una vez pasado a la historia, la que tiende a incorporar todos los aspectos, cae en el

vacío y es más interesante por las contradicciones que plantea que por los problemas que resuelve.

Me parece que esta historiografía al caricaturizar y al llevar a lo absurdo de un rigor ilusorio los rasgos elementales de la conciencia revolucionaria bajo el pretexto de reducirlos a conceptos, ilustra la irremediable crisis de una tradición. No posee los encantos del relato épico al que pone en la picota sin que haya progresado su poder de explicación ya que se limita a enmascarar los presupuestos del relato. Desde este punto de vista es significativo que sea en uno de estos sectores en el que los estudios históricos han avanzado más en estos últimos años —la historia de la antigua sociedad francesa— que dicha historiografía se muestre más escueta y más inexacta. Ningún elemento del sistema de equivalencias y de contrarios que ha constituido para celebrar la necesidad del advenimiento resiste al examen: ni las confusiones entre Estado monárquico y nobleza, nobleza y feudalismo, burguesía y capitalismo; ni las contradicciones entre absolutismo y reforma, aristocracia y libertad, sociedad de órdenes y filosofía de las luces.

No entraré ahora en los detalles de esta crítica que explicitaré más adelante.[12] Pero en cambio, es necesario acompañarla con una consideración más general: a saber, que el establecimiento de un lazo de identidad lógica (casi siempre implícita) entre la Revolución como proceso histórico objetivo y la Revolución como conjunto de acontecimientos «ocurridos» y vividos —la Revolución-contenido y la Revolución-modalidad— lleva obligatoriamente a deducir el primer aspecto del segundo. Pero me parece, por el contrario, que lo sensato es separarlos, como nos lo sugiere no solamente la cronología sino también, después de todo, el viejo precepto a la vez burgués y marxista

de que los hombres hacen la historia, pero no conocen la historia que hacen.

En efecto, un fenómeno como la Revolución Francesa no puede ser reducido a un simple esquema de tipo causal: del hecho de que esta Revolución tenga sus causas no se deduce que su historia esté completamente contenida en esas causas. Admitamos por un instante que estas causas están mejor dilucidadas de lo que en realidad están o que en algún momento se pueda ofrecer de ellas un cuadro más operatorio; pero ocurre que el acontecimiento revolucionario, *en el día en que estalla*, transforma profundamente la situación anterior e instituye una nueva modalidad de la acción histórica que no está inscrita en el inventario de esta situación. Se puede explicar, por ejemplo, la revuelta de la mayoría de los diputados de los Estados generales por la crisis de la sociedad política del Antiguo Régimen, pero la situación creada a partir de entonces por la ausencia de poder y por la insurrección que le sigue, introduce en esta crisis un elemento absolutamente inédito, de consecuencias absolutamente imprevisibles dos meses antes. Se puede incluso, en otro orden de ideas, dar cuenta de la sublevación popular urbana de junio-julio recurriendo a la crisis económica, al precio del pan, al desempleo, al tratado de comercio franco-inglés, etc; pero este tipo de explicación no implica la transición de la revuelta «cerealera» o «impositiva» relativamente clásica en las ciudades de la antigua Francia a la «jornada» revolucionaria que se inscribe en otra dinámica. En otras palabras, el debate sobre las causas de la Revolución no cubre por entero el problema del fenómeno revolucionario, ampliamente independiente de la situación precedente y que desarrolla sus propias consecuencias. Lo que caracteriza a la Revolución como *acontecimiento* es una modalidad de la acción histórica; se trata de una dinámica que podría llamarse política, ideológica o cultural,

para decir que su múltiple poder de movilización de los hombres y de acción sobre las cosas pasa por un reforzamiento del sentido.

Tocqueville, como siempre, presintió este problema fundamental. Parte, en efecto, de una problemática de lo que llamó la Revolución-proceso y que es, en su caso, un proceso de continuidad: la Revolución amplía, consolida, lleva a un punto de perfección el estado administrativo y la sociedad igualitaria cuyo desarrollo es el producto característico de la antigua monarquía. Por esto existe un divorcio absoluto entre la historia objetiva de la Revolución, su «sentido» o su balance y el sentido que los revolucionarios dieron a su acción. Uno de los ensayos que se incluyen en esta obra trata de los diferentes elementos de esta conceptualización. Partiendo de la actualidad (para Tocqueville), es decir, del balance post-revolucionario, *El Antiguo Régimen* se dedica luego al análisis de los orígenes, en el que la monarquía administrativa desempeña el papel principal; esta monarquía vacía de su sustancia viviente a la sociedad de órdenes y franquea el camino no tanto a la igualdad de las condiciones como al igualitarismo en tanto valor. Pero entre los orígenes y el balance, entre Luis XV y Bonaparte, existe una página en blanco que Tocqueville nunca escribió y en la que plantea interrogantes a los que nunca dio una respuesta clara: ¿por qué este proceso de continuidad entre el Antiguo Régimen y el nuevo eligió la vía de una revolución? Y en estas condiciones, ¿qué significa la apuesta política de los revolucionarios?

En el libro III de *El Antiguo Régimen* existen atisbos de respuesta a estos interrogantes, como la sustitución de los hombres políticos por los intelectuales en la Francia del siglo XVIII o la generalización a todas las clases de la sociedad de un estado de ánimo democrático: pero la extraordinaria dinámica de la

ideología igualitaria en los años 89-93, sigue siendo para Tocqueville una especie de misterio del mal, una religión invertida. En ningún momento de su obra existe un acuerdo conceptual entre su teoría de la Revolución Francesa y la acción revolucionaria tal como fue vivida y tal como singularizó el período, por ejemplo, el fenómeno jacobino. Sin lugar a dudas, la posibilidad misma de esta concordancia puede ser sometida a discusión, pero Tocqueville, bruscamente, nos obliga a separar, al menos provisionalmente, las dos partes de aquella amalgama confusa que constituye «la historia de la Revolución» y a no seguir yuxtaponiendo, como si se tratase de un discurso homogéneo en el que sus dos elementos se deducirían uno del otro, el análisis de las causas y el desarrollo de los acontecimientos.

Esto es así no solamente porque estos «acontecimientos» que son de naturaleza política e ideológica desacreditan por definición un análisis causal establecido en términos de contradicciones económicas y sociales, sino porque, incluso si se lleva a nivel de sistema político y de su legitimidad, semejante análisis no da cuenta de todo lo que la aceleración revolucionaria contiene de radicalmente nuevo. Existe en el concepto de revolución (en esta acepción del término) algo que corresponde a su «vivencia» histórica y que no obedece a la secuencia lógica de efectos y de causas: se trata de la aparición en la escena de la historia de una modalidad práctica e ideológica de la acción social que no se inscribe en nada de lo que precedió; un tipo de crisis política la hace posible, pero no necesaria; y la revuelta no le ofrece ningún modelo puesto que por definición forma parte del antiguo sistema político y cultural.

Existe, pues, en la Revolución Francesa un nuevo tipo de práctica y de conciencia históricas que están ligadas a un tipo de situación sin ser definidas por ella. Se trata justamente de

inventariar este conjunto para proponer una interpretación en vez de hacer como si la conciencia revolucionaria, producto normal de un descontento legítimo, fuese la cosa más natural de la historia humana. En el fondo, la vulgata marxista de la historia de la Revolución Francesa coloca el mundo al revés: sitúa la ruptura revolucionaria en el nivel económico y social, mientras que no existe ninguna diferencia entre la sociedad francesa bajo Luis XVI y la sociedad francesa bajo Luis Felipe. Y como no toma ninguna distancia en relación a la conciencia revolucionaria con la que comparte las ilusiones y los valores, es incapaz de percibir que lo que la Revolución Francesa trae de radicalmente nuevo y de misterioso es precisamente aquello que ella considera como un producto normal de las circunstancias y como una figura natural de la historia de los oprimidos. Ni el capitalismo ni la burguesía han necesitado revoluciones para aparecer y dominar en la historia de los principales países europeos del siglo XIX. Pero Francia es el país que inventa, gracias a la Revolución, la cultura democrática y que descubre al mundo una de las conciencias fundamentales de la acción histórica.

Tengamos en cuenta ante todo las circunstancias: no se trata de la miseria o de la opresión sino de la libertad de lo social en relación a lo político. Si la Revolución es invención, desequilibrio, si pone en movimiento tantas fuerzas inéditas que llegan a transformar los mecanismos tradicionales de la política es porque se instala en un espacio vacío, o mejor dicho, porque prolifera en la esfera hasta ayer prohibida del poder y que ha sido bruscamente invadida. En este diálogo entre las sociedades y sus estados que constituye una de las tramas profundas de la historia, la Revolución hace que todo se incline contra el estado y se ponga del lado de la sociedad. Situación excepcional que

abre a lo social un espacio de desarrollo que le estaba casi siempre vedado: la Revolución moviliza la sociedad y desarma el Estado. A partir de 1787 el reino de Francia es una sociedad sin Estado. Luis XVI sigue reuniendo en torno a su persona el consenso de sus súbditos, pero detrás de esta fachada de tradición se produce la desbandada dentro de su propio poder: la autoridad real, nominalmente respetada no protege ya, en su legitimidad, la de sus agentes. El rey tiene malos ministros, consejeros pérfidos, intendentes nefastos: aún se ignora que la vieja canción monárquica de las épocas difíciles dejó de exaltar la apelación al soberano para proponer el control de los ciudadanos. Ésta es una manera de decir que la sociedad civil en la que el ejemplo circula de arriba a abajo, se libera de los poderes simbólicos del Estado, al mismo tiempo que de sus reglas.

Llegamos al 1789; en él participan desde el noble más encumbrado hasta el más humilde de los campesinos. La «revolución» nace en la intersección de varias series de acontecimientos de naturaleza muy diferente puesto que una crisis económica (en sí misma compleja, pues es a la vez agrícola e «industrial», meteorológica y social) se yuxtapone a la crisis política iniciada en 1787. Esta intersección de series heterogéneas es la que hace problemática la situación, situación que la ilusión retrospectiva transformará, desde la primavera del 89, en el producto necesario del mal gobierno de los hombres para descubrir en ella la lucha entre patriotas y aristócratas. La situación revolucionaria no está, pues, solamente caracterizada por esta ausencia de poder en la que se hunden fuerzas inéditas y por la actividad «libre» (me referiré más tarde a esta libertad) del cuerpo social. Es inseparable de una especie de hipertrofia de la conciencia histórica y de un sistema de representaciones que comparten los actores sociales. Desde 1789, la conciencia revolucionaria es aquella ilusión de vencer a un estado que ya no

existe, en nombre de una coalición de buenas voluntades y de fuerzas que anuncian el porvenir. Desde el principio, es una perpetua violencia de la idea sobre lo real, como si aquélla tuviese la función de reestructurar por medio de lo imaginario el conjunto social fracturado. El escándalo de la represión comienza cuando esta represión se ha desmoronado. La Revolución es el espacio histórico que separa un poder de otro poder, y en el que una idea de la acción humana sobre la historia sustituye a la idea establecida.

En esta desviación imprevisible y acelerada, esta idea de la acción humana invierte los principios tradicionales del orden social. El Antiguo Régimen estaba en manos del rey, la Revolución es el gesto del pueblo. La antigua Francia era un reino de súbditos, la nueva una nación de ciudadanos. La antigua sociedad era la del privilegio, la Revolución funda la igualdad. De esta manera se constituye una ideología de la ruptura radical con el pasado, un formidable dinamismo cultural de la igualdad. A partir de entonces la economía, la sociedad, la política se doblegan ante este empuje de la ideología y de los militantes que son sus portavoces; cualquier liga, cualquier institución es provisoria ante este torrente que no deja de avanzar.

El término ideología designa en este caso dos cosas, que, a mi juicio, están en el centro mismo de la conciencia revolucionaria. Primero, que todos los problemas individuales y todas las cuestiones morales o intelectuales han llegado a ser políticos y que no existe desgracia humana que no tenga una solución política. Luego, que en la medida en que es posible conocer y transformar todo, la acción es transparente al saber y a la moral; los militantes revolucionarios identifican, pues, su vida privada con su vida pública y con la defensa de sus ideas: lógica formidable que reconstituye, bajo una forma laicizada, la inver-

sión sicológica de las creencias religiosas. Si la política se ha transformado en el dominio de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, si es ella la que marca la línea divisoria entre los buenos y los malos, estamos, pues, en un universo histórico cuya dinámica es completamente nueva. Tal como Marx lo percibió con claridad en sus obras de juventud, la Revolución encarna *la ilusión de la política* pues permite hacer consciente lo vivido pasivamente. La Revolución inaugura un mundo en el que todo cambio social es imputable a fuerzas conocidas, catalogadas, vivientes; al igual que el pensamiento mítico, inviste al universo objetivo de voluntades subjetivas, es decir, de responsables o de chivos emisarios, como se prefiera. La acción no encuentra más obstáculos o límites, sino solamente adversarios y preferentemente traidores: por la frecuencia de esta representación reconocemos el universo moral que caracteriza la explosión revolucionaria.

La sociedad, liberada del peso del estado y de la coacción del poder que ocultaba su disgregación, se vuelve a organizar de esta manera en el nivel de la ideología. Este mundo poblado de voluntades que sólo reconoce fieles o adversarios, posee una incomparable capacidad de integración. Inaugura lo que desde entonces se llama la «política», es decir, un lenguaje a la vez común y contradictorio de debates y de acciones donde lo que está en juego es el poder. Es cierto que la Revolución Francesa no inventa la política como dominio autónomo del saber: si se considera la Europa cristiana, la teoría de la acción política en tanto tal data de Maquiavelo y la discusión erudita acerca del origen histórico de la institución social está en su apogeo desde el siglo XVII. Pero el ejemplo de la Revolución Inglesa muestra que en el nivel de la movilización y de la acción colectivas, la referencia fundamental de los espíritus sigue siendo religiosa.

Lo que los franceses inauguran a fines del siglo XVIII no es la política como campo laicizado y diferente de la reflexión crítica sino la política democrática como ideología nacional. El secreto, el mensaje, la repercusión del 89 se encuentra en esta invención que no tiene precedentes y que tendrá una amplia sucesión. Y si de todos los rasgos que acercan, a un siglo de distancia, la revolución inglesa a la francesa ninguno ha bastado para asegurar a la primera el papel de modelo universal que la segunda ha desempeñado desde que apareció en la escena de la historia, es precisamente porque le faltó a la República de Cromwell, inundada completamente por lo religioso y petrificada en el retorno a los orígenes, aquello que hace del lenguaje de Robespierre la profecía de la nueva época: la política democrática transformada en el arbitro del destino de los hombres y de los pueblos.

La expresión «política democrática» no remite en este caso a un conjunto de reglas o de procedimientos destinados a organizar, a partir de la consulta electoral de los ciudadanos, el funcionamiento de los poderes públicos. Designa un sistema de creencias que constituye la nueva legitimidad nacida de la Revolución y según la cual el «pueblo» para instaurar la libertad y la igualdad, finalidades de la acción colectiva, debe destruir la resistencia de sus enemigos. La política transformada en el medio supremo de realización de los valores y de la inevitable prueba de las voluntades buenas y perversas sólo tiene un actor público, transparente a estos valores, y enemigos ocultos puesto que sus intenciones son inconfesables. Se define al «pueblo» por sus metas, suma indistinta de buenas voluntades: por este rodeo que excluye la representación, la conciencia revolucionaria reconstruye un imaginario social en nombre y a partir de voluntades individuales; resuelve a su manera el gran dilema

del siglo XVIII que consiste en pensar lo social a partir de lo individual. Si el individuo debe definirse por los fines de su acción política, basta con que estos fines sean simples como los de la moral para que la Revolución funde a la vez un lenguaje y una sociedad. O más bien, para que funde una sociedad a través de un lenguaje: lo que se denomina una nación. Esta es la fiesta de la Federación.

Un análisis de este tipo presenta la doble ventaja de restituir a la Revolución Francesa su dimensión más evidente que es de naturaleza política y de situar en el centro de la reflexión la verdadera solución de continuidad por la que aquélla separa el antes y el después, la de las justificaciones y representaciones de la acción histórica. La acción de los *sans-culottes* del 93 no es importante porque proceda de un grupo social «popular» (imposible por otra parte de definir en términos socio-económicos) sino porque expresa en su estado químicamente puro aquellas representaciones revolucionarias de la acción política, la obsesión de la traición y del complot, el rechazo de la representación, la voluntad punitiva, etc. Y no es posible ni será posible jamás explicar estas representaciones a partir de un estado social que presente intereses contradictorios. Me parece que la primera tarea de la historiografía revolucionaria consiste en volver a descubrir el análisis de la política en tanto tal. Pero el precio que se debe pagar es doble: dejar por un lado de considerar la conciencia revolucionaria como un producto casi «natural» de la opresión y del descontento; por otro, llegar a conceptualizar a aquel extraño vástago de la «filosofía», al menos en el orden cronológico.

En este punto recurro a la obra de Augustin Cochin, a la que dedico uno de los capítulos de este libro.[13] En efecto, esta obra inconclusa, interrumpida, como la de Tocqueville, por la muer-

te, está llena de interrogantes que se encadenan. Pero deseo ante todo evocar su intuición central, como una manera de reconocer la deuda que con ella tiene la economía general de este libro.

III

¿Qué le interesa a Cochin? Exactamente lo que Tocqueville apenas trató. No se interesa por la continuidad entre el Antiguo Régimen y la Revolución, sino por la ruptura revolucionaria. No compara dos sociedades, dos tipos de centralización administrativa dominadas antes, durante y después por el mismo proceso igualitario; pero analiza la ruptura de la trama política, la ausencia de poder, el reinado sustitutivo de la palabra democrática, la dominación de las sociedades en nombre del «pueblo». En pocas palabras, intenta conceptualizar a Michelet, analizar lo que sintió e interpretar su experiencia. En relación a sus dos grandes predecesores, Michelet y Tocqueville, la paradoja de Cochin está en que, como Tocqueville, no confía en el exhibicionismo *emotivo* y en los espasmos de la escritura típicos del genio de Michelet; pero, como Michelet, se interesa en la Revolución Francesa en tanto discontinuidad política y cultural; investiga el advenimiento torrencial de la ideología democrática cuyo responsable es, según Tocqueville, desde tiempo atrás, la monarquía administrativa. En síntesis, aplica el espíritu deductivo de Tocqueville a la materia desenfrenada de Michelet. Pretende hacer una teoría del acontecimiento revolucionario en sí mismo a través del nuevo sistema de acción que éste descubre: se trata de pensar el jacobinismo en vez de revivirlo.

No iremos más allá de esta ambición pues sesenta años después sigue aún en pie. El camino abierto por Cochin no tuvo seguidores, a pesar de que la ciencia política recibió después to-

das las consagraciones universitarias. Lo más conveniente entonces es comenzar a partir del interrogante por él planteado, para transformarlo en el centro de aproximaciones sucesivas, independientemente de las «tesis» y de los elementos de respuesta que personalmente adelantó y que analizaremos en otra parte.

Si se acepta ver en el jacobinismo la forma clásica de la conciencia revolucionaria (que alcanza su máximo esplendor y su máximo poder social), aquél es al mismo tiempo una ideología y un poder: un sistema de representaciones y un sistema de acción. Estos dos niveles de manifestación, diferentes para el análisis, están estrechamente articulados en la realidad histórica, puesto que la elección de la acción es consustancial a este tipo de representaciones y puesto que, precisamente, desde fines del siglo XVIII, está en la naturaleza de la ideología moderna valorizar el compromiso individual y la sanción de la historia. En efecto, la convicción jacobina se funda sobre la realización inmanente de los valores en y por medio de la acción política: esto trae como consecuencia que estos valores sean objeto de un conflicto entre las personas; estos valores están encarnados en los individuos y pueden identificarse y conocerse al igual que la verdad. Pero la analogía con los procedimientos intelectuales del conocimiento es engañosa en la medida en que existe una especie de equivalencia espontánea, anterior a todo razonamiento, entre los valores de la conciencia revolucionaria, la libertad, la igualdad, la nación que las encarna, y los individuos encargados de realizar o defender estos valores. E incluso esta equivalencia es la que transforma *ipso facto* a estos individuos aislados en un ser colectivo, el pueblo, al mismo tiempo erigido como legitimidad suprema y único actor imaginario de la Revolución. De allí proviene la necesidad de su constante presen-

cia en el interior de la acción que sin ella se *desnaturaliza* y vuelve a quedar a merced de los malvados. De allí proviene la noción central de la vigilancia popular, contrapartida del complot aristocrático, afirmación simbólica de la transparencia entre la acción, el poder, los valores: esta vigilancia excluye o desacredita o circunscribe dentro de límites estrechos el expediente constitucional de la representación legislativa y las necesidades de delegación del poder ejecutivo. Pero a causa de esto, plantea a cada momento, y particularmente en cada viraje de la Revolución, el problema insoluble de las *formas* mediante las que se ejerce dicha vigilancia: ¿quién habla en su nombre? ¿Qué grupo, qué asamblea, qué reunión, qué consenso es depositario de la palabra del pueblo? Alrededor de este peligroso interrogante se ordenan las modalidades de la acción y la distribución del poder.

La situación revolucionaria es entonces la que superpone estrechamente los dos niveles de la conciencia jacobina, al transformar el sistema de representaciones en sistema de acción. Se trata más precisamente de la invasión de la esfera del poder que está vacante por este tipo de ideología que crea la situación revolucionaria y la nueva dinámica política. Pero el sistema de representaciones disponibles y que el acontecimiento pone en movimiento preexiste a esta situación: ha sido elaborado con anterioridad como una especie de contrapeso sociológico a la filosofía de las luces. Tiene orígenes, es decir, materiales y portadores, sin que estos orígenes hayan supuesto de antemano el estallido de los materiales y el proyecto revolucionario de los portadores.

El inventario de los materiales nos llevaría a un examen de la filosofía política del siglo XVIII que va más allá de las intenciones de este ensayo. Lo que podemos afirmar de manera general,

para indicar simplemente una línea de investigación, es que el pensamiento clásico nace en el momento en que adopta como centro conceptual el problema del individuo. Que el concepto aparezca en el nivel de lo económico para hacer abstracción de los agentes de la producción y del consumo de bienes o que permita pensar en el nivel político la separación operada por el absolutismo entre el Estado, poseedor del monopolio de la violencia sobre los individuos, y la sociedad, definida como una suma de individuos «privados», recibe su forma más general en la idea de *igualdad* natural de los hombres, lo cual no significa que todos los hombres nazcan iguales en fuerza o en inteligencia, sino que nadie tiene el derecho de someter a los otros puesto que cada uno posee la razón suficiente como para obedecer sólo a su propia persona. De la misma manera que esta igualdad natural es una libertad, el individuo no es solamente un concepto, sino un valor. A partir de este dato fundamental se plantea el problema central de la filosofía política del siglo XVIII: ¿cómo pensar lo social a partir de esta conceptualización-valorización de lo individual?

El pensamiento francés ignora fundamentalmente el recurso a la armonía final de los intereses y a la utilidad común de los conflictos particulares; aún cuando aparece dominado por la economía, y por una economía liberal como en el caso de los fisiócratas, necesita encarnar lo social en una imagen unificada que es la autoridad racional del despotismo legal. Gira permanentemente en torno de una visión política de lo social y del problema de los orígenes y de la política de lo social y del problema de los orígenes y de la legitimidad del pacto social. Si el consentimiento de los individuos y sólo él es el que funda el poder y la ley, ¿qué es una sociedad? ¿Cómo se puede pensar al

mismo tiempo el individuo libre y la enajenación de su libertad en el estado?

Rousseau es quien ofrece la formulación teórica más rigurosa a este interrogante; da una solución especulativa, al nivel del derecho, recurriendo a la voluntad general. No es casual que el filósofo que sintió y teorizó con mayor fuerza y sensibilidad la autonomía del yo, haya concebido esta figura abstracta de una sociedad completamente unificada. Pues la voluntad general no puede pensarse si no es en relación con una atomización previa del cuerpo social en individuos «autárquicos» que sólo se pueden comunicar entre sí a través de ella, y en tanto transparencia absoluta con cada voluntad individual: de manera que, al obedecerla, cada individuo se obedece sólo a sí mismo. Por esta razón no puede existir, teóricamente al menos, una estructura intermedia, por ejemplo la representación de ciudadanos, entre la voluntad general y las voluntades individuales que la constituyen: una disposición de este tipo constituiría una pantalla de intereses particulares que destruiría la equivalencia entre la libertad del individuo y la subordinación ‘a ley. La soberanía de cada individuo solo puede ser enajenada precisamente a través del acto constitutivo de lo social, es decir, de una nación, por medio del cual cada uno de ellos continúa instituyendo la voluntad general: «La soberanía al ser exclusivamente el ejercicio de la voluntad general, no puede nunca enajenarse»[14]; ella reside al mismo tiempo, puesto que es la misma, en cada individuo y en lo que es, por su mediación, un pueblo libre.

La ventaja de Rousseau está en su rigor. A partir de la igualdad de los hombres, es decir, de los derechos de los individuos, sólo hay a su juicio dos soluciones posibles al contrato social, como lo explica en su famosa carta a Mirabeau padre (26 de julio de 1767): o se trata del estado de *derecho*, es decir, del hom-

bre libre que obedece a la ley y es entonces el juego permanente de espejos entre voluntades individuales y voluntad general. O, si esto no se produce, es preferible el estado de hecho que coloca al hombre por encima de la ley gracias a la enajenación de la soberanía de los ciudadanos en manos de un déspota absoluto que garantiza, al menos, la paz social. «No veo en absoluto un punto medio soportable entre la más austera de las democracias y el "hobbismo" más perfecto: pues el conflicto de los hombres y de las leyes que lleva al estado a una guerra intestina permanente, es el peor de todos los estados políticos.»[15]

Rousseau fue probablemente el genio más visionario aparecido en la historia intelectual en la medida en que inventó o adivinó lo que obsesionaría a los siglos XIX y XX. Su pensamiento político constituye desde muy temprano el marco conceptual de lo que será el jacobinismo y el lenguaje revolucionario, a la vez o por sus premisas filosóficas (la realización de lo individual a través de la política) y porque el carácter radical de la nueva conciencia de la acción histórica encuentra el rigor de un análisis teórico sobre las condiciones necesarias para el ejercicio de la soberanía por el pueblo mismo. Rousseau no es para nada «responsable» de la Revolución Francesa, pero es cierto que construyó sin saberlo los materiales culturales de la conciencia y de la práctica revolucionarias. La ironía de la historia es que, en el momento en que ésta pretenderá realizar las ideas de Juan Jacobo, la Revolución demostrará, por el contrario, la verdad del pesimismo roussoniano, es decir, la distancia infinita entre el derecho y la práctica, la imposibilidad con que tropieza la práctica de la democracia para adaptarse a la teoría. De este desfasaje fecundo, puesto que está permanentemente conjurado por la palabra, nació el discurso más charlatán del mundo contemporáneo: ya no se trata de la teoría sino de la ideolo-

gía de «la más austera democracia», tal como la llamaba Rousseau.

Pero Rousseau no resume todo nuestro siglo XVIII, y la mayoría de los teorizadores políticos, ya sea porque no alcanzaron su genio teórico o porque retrocedieran ante el radicalismo democrático, no llevaron hasta sus conclusiones extremas la lógica de la igualdad de los hombres —idea que, sin embargo, compartían como uno de los credos del siglo. Para escapar a esta lógica encontraron una salida muy simple: se volvieron hacia la realidad empírica, es decir, hacia la historia. Los hombres nacen iguales en derechos pero la historia los hace desiguales; y como ella es la que preside también las condiciones del pacto social, este pacto, el único que funda la legitimidad del poder, se establece entre actores que ya han perdido la igualdad originaria. De esta manera Boulainvilliers o Montesquieu, por ejemplo, pueden conciliar por una parte igualdad natural y desigualdad real, y, por otra, transformar las desigualdades nacidas de la historia en derechos individuales y colectivos que el pacto entre el rey y los súbditos garantiza.

A partir de entonces el contrato social es un contrato histórico, pero cumple las mismas funciones que la demostración teórica de Rousseau: dar no solamente al poder sino también a la relación entre los individuos y lo colectivo abstracto que los constituye como pueblo, un estatuto legítimo que tenga como fundamento los derechos de estos individuos. Pero con mucha más claridad que en Rousseau este colectivo abstracto posee un nombre: es la nación. La nación es, pues, precisamente el marco de la historia y del contrato social, un conjunto de derechos individuales imprescriptibles cuya coagulación y defensa sólo ella puede asegurar: la nación es la depositaría de la relación original de donde nace la realeza, es decir, del contrato de los orí-

genes. La historia es una reminiscencia colectiva, el reencuentro de los franceses con los derechos de la nación, es decir, con sus propios derechos. Por esta razón la historia de Francia de Boulainvilliers o la de Mably, en las que abundan las permanentes usurpaciones y los períodos o acciones nefastos, se tiñen, sin embargo, de un optimismo final: sólo se trata de volver a encontrar a Carlomagno y a los «champs de mai»[16].

Así es como la historia nacional elabora, al mismo tiempo que una teoría constitucional del poder real e inseparable de ella, una definición de la ciudadanía, es decir, de los individuos dotados de derechos imprescriptibles (pero no obligatoriamente iguales) frente al poder. La nación es el conjunto homogéneo y unánime de los ciudadanos que ha recuperado sus derechos. De este modo se piensa lo social a través de lo nacional: la multitud de individuos y de intereses particulares que lo componen aparece inmediatamente conjurada y nuevamente unida gracias a la existencia de un contrato histórico originario. El conjunto de lo social es definido por este contrato y este origen.

Pero el hecho de pensar al mismo tiempo lo social y lo nacional ya no significa, como para Rousseau, llevar lo social a su principio; significa celebrar las bodas de la sociedad y de su mito: otro material cultural que utilizará la conciencia revolucionaria al precio de una rápida apropiación del beneficio de los orígenes. Le bastará, en efecto, con reemplazar en su provecho esta representación fundadora para ocupar en pleno derecho el sitio esencial en el pacto social y nacional. Reduplicación del 14 de julio, la fiesta de la Federación no necesita otros títulos para fundar la nación. Lo que antes del 89 se percibía como un intento de restauración se ha transformado ahora en el contrato originario.

El hecho de que esta interpretación «nacional» de lo social se haya expandido considerablemente en Francia a fines del antiguo régimen puede ser también comprobado por la lectura de millares de folletos prerrevolucionarios[17] en los que las libertades «germánicas», antaño monopolio de los nobles, se han transformado en el patrimonio mítico de toda la nación dedicada a librar el combate decisivo de la *restauración.* Más de la mitad de estos folletos[18] contienen en efecto referencias a la historia de Francia y estas referencias, analizadas en su contexto, constituyen en la mayoría de estos casos un verdadero alegato histórico por los derechos de la «nación». La fuerza de esta toma de conciencia puede ya leerse en la refutación de todos los modelos extranjeros cuando se los evoca (lo cual no sucede a menudo): los autores de esta literatura sólo mencionan las instituciones inglesas, suizas u holandesas para decir que son inaplicables en Francia a causa de las particularidades del país (dimensión de la población, extensión del territorio) y de su tradición. Pero lo más sorprendente, en este orden de ideas, es que todos estos textos hacen comenzar la historia de Francia con los francos. Una vez desaparecida la tesis «romanista» del abad Dubos cuyo propósito era, a mediados del siglo, defender la primacía de la autoridad real integrándola en el imperio romano-bizantino, Boulainvilliers y Mably triunfan y Francia nace de un contrato entre los francos y su rey.[19]

De la misma manera que Francia ha creado a los reyes, los reyes han creado a Francia. En el centro de la representación se instala la pareja rey-nación, poderes que no se definen por un conflicto sino que son los dos elementos indispensables de la autoridad pública legítima, ligados por medio de una figura de subordinación. El rey que dispone de una elección histórica, de la que da prueba la filiación, es la encarnación del Estado. La

nación es un conjunto humano histórico y mítico a la vez, depositario del contrato social, voluntad general perdida en la noche de los tiempos, promesa de fidelidad ante los orígenes. Entre ambos, un lazo necesario que implica también la obligación de cooperar: el rey es el jefe de la nación pero su autoridad proviene del consentimiento de esta última y gobierna legítimamente sólo en el caso de respetar los términos constitutivos del contrato, que también se denominan la constitución del reino.

Si por desgracia esta sumisión no existe es porque fuerzas nefastas pero poderosas se oponen a esta cooperación y destruyen esta regla de transparencia entre él y su pueblo. La historia de Francia es, pues, un escenario en el que actúan no dos actores sino tres. Entre el rey y la nación existen fuerzas sociales diferentes que se definen, no obstante, en relación al contrato original: la nobleza es su figura esencial, pero también pueden formar parte del cuerpo intermedio los parlamentos, la nobleza de toga, el clero. O bien estos cuerpos intermedios participan, como representantes del pueblo, del contrato y aparecen, por esta razón, investidos con la legitimidad de los orígenes: pocos textos de este período se hacen eco de esta historia de Francia *a la Boulainvilliers*, caracterizada por la función de representación de los cuerpos tradicionales del reino con la nobleza a la cabeza; cuando el rey no respeta esta función se produce la violación de la «constitución» y el despotismo. Desviación que se hace patente y representa una amenaza desde Richelieu.

O bien, por el contrario, los cuerpos intermedios cumplen el papel de pantallas entre el rey y la nación; lejos de representar al pueblo, usurpan, por el contrario, sus funciones. En esta historia de Francia *a la Mably* que es de lejos mayoritaria, estas fuerzas nefastas que interceptan periódicamente la comunicación política legítima entre el rey y la nación aparecen disfraza-

das puesto que si se las descubre es posible destruirlas, pero pueden ser nombradas abstractamente por medio de una fórmula genérica que oculta la acción de una adversidad cíclica: la usurpación nobiliaria que abarca el período merovingio, entre las dos épocas afortunadas de Clovis y de Carlomagno y que sigue caracterizando al período que va de Carlomagno a Felipe Augusto, período que la mayor parte de estos textos llaman de «anarquía feudal». A partir de Felipe IV el Bello, el ascenso de un poder indisolublemente real y popular permite el surgimiento de algunas grandes figuras simbólicas de reyes padres del pueblo, Luis XII y Enrique IV. Pero Richelieu, tan nefasto en esta historia como en el modelo precedente, sella el regreso a una tiranía que es a la vez «aristocrática» y «ministerial» y que ejemplificarán Luis XIV y Luis XV.

De estas dos versiones de la historia de Francia que se inspiran en la misma interpretación de los orígenes y que están dominadas por la visión de una restauración inminente, la primera posee una teoría de la representación que aparece descalificada, como el liberalismo aristocrático, por los intereses del cuerpo que representa y traduce. La segunda, por el contrario, crea un esquema histórico-político que preanuncia el dilema de la democracia revolucionaria: la nación soberana, figura integradora de los individuos soberanos, matriz de los derechos y de los valores, constituye a la vez el pueblo, actor colectivo, unánime y guardián de una historia regenerada, y el poder, amenazado permanentemente por la usurpación y el complot de los enemigos de la nación y del pueblo.[20] Lo que sorprende en esta configuración al mismo tiempo histórica y sociológica es hasta qué punto la imagen del poder que trasmite, a través de la pareja rey-nación, es una imagen del poder absoluto. Aunque la antigua monarquía administrativa nunca haya sido un poder

absoluto en el sentido moderno de la palabra (y aquella de fines del siglo XVIII lo fue mucho menos que cualquier otra) parecería que la representación que tenía y que dio de su poder se hubiese transformado en parte integrante de la conciencia nacional. Por intermedio de la nación o, por otra parte, de la voluntad general, los franceses recuperan sin saberlo la imagen mítica de un poder sin límites puesto que sirve para definir y representar al conjunto de lo social. El lento ascenso de la sociedad civil hacia *el* poder se opera en nombre de *este* poder absoluto en tanto es el principal: identificado con la nación, con el pueblo, posee su antiprincipio, el complot.

Pero si bien el pensamiento político francés ha elaborado efectivamente un cierto número de rasgos culturales específicos destinados a ser utilizados o remodelados por la ideología revolucionaria, queda aún por comprender porqué estos rasgos que excluyen, por ejemplo, o al menos hacen difícilmente practicable en derecho, la idea inglesa de la representación, se desarrollaron tan rápidamente en los últimos años del Antiguo Régimen y quiénes fueron los portadores. 20. El ejemplo más típico, tal vez, de la visión histérico-política que intento reconstruir se encuentra en las dos «memorias» sucesivas de Antraigues, futuro agente realista, sobre los estados generales, que aparecieron entre fines de 1788 y comienzos de 1789. Su idea central es que los estados generales son los depositarios de la soberanía nacional (usurpada primero por la tiranía feudal y luego por el despotismo de los reyes; de allí se deduce que los representantes elegidos sólo son mandatarios que tienen que seguir la voluntad de los mandantes y por lo tanto están «incapacitados de legislar sobre cualquier objeto sin seguir sus órdenes y a ellas tienen que recurrir si peticiones que no estaban previstas exigen una nueva decisión» (primera memoria). Toda

la segunda memoria está dominada por el problema de la representación: Antraigues se basa en el *Contrato social* y en las contribuciones que hace al ejercicio de la voluntad general la obra sobre la Constitución de Polonia, para recomendar la idea del mandato imperativo.

La sociedad francesa del siglo XVIII busca desesperadamente mandatarios. En efecto, está demasiado «desarrollada» como diríamos en la actualidad, para ser mantenida, como en el siglo anterior, en el silencio y en la obediencia al estado. Pero en su búsqueda de una representación política tropieza con la herencia de Luis XIV que clausuró sistemáticamente los canales tradicionales de comunicación entre la sociedad y el estado (estados generales, reprimendas de los parlamentos, municipalidades y cuerpos de las ciudades, etc.) al mismo tiempo que mantuvo e incluso consolidó las estructuras de la sociedad de órdenes. A la muerte de Luis XIV esta sociedad asistió naturalmente a la reanimación de los circuitos tradicionales y particularmente a la de la función de los parlamentos. Pero como estos mismos parlamentos multiplican, durante todo el siglo, las pruebas de su conservadurismo, como condenan la *Enciclopedia* y el *Emilio* y al infeliz Calas, no pueden ser para una sociedad «iluminada» los mejores mandatarios. Sólo se llega a creer en su carácter representativo cuando el estado monárquico, después o antes de haberlos sometido, los combate; pero ésta es una ilusión que dura poco.

Esta es la razón por la cual la sociedad del siglo XVIII encuentra progresivamente otros portavoces: los filósofos y los literatos. El que mejor comprendió esto y lo dijo fue Tocqueville en el primer capítulo del Libro III de *El Antiguo Régimen.* Según su opinión, la monarquía, al quebrantar las antiguas «libertades», al destruir la función política de la nobleza, sin permitir en

contrapartida la formación sobre otras bases de una clase dirigente, transformó sin quererlo a los escritores en los sustitutos imaginarios de esta clase dirigente. A partir de ese momento la literatura asume la función política: «Si pensamos que esta misma nación francesa tan ajena a sus propios asuntos y tan desprovista de experiencia, tan molesta por sus instituciones y tan incapaz de enmendarlas, era al mismo tiempo, entre todas las naciones de la tierra, la más letrada y las más apasionada por el bello espíritu, se comprenderá sin dificultad cómo los escritores se transformaron en un poder político, terminando por ser el primero.»

Pero la confusión de papeles, la instalación de hombres de letras en una función de la que ejercen sólo su parte imaginaria, es decir, el magisterio de la opinión excluyendo toda práctica del poder, repercute sobre la misma cultura política. Los hombres de letras tienden a sustituir los hechos por el derecho, el equilibrio de los intereses y la apreciación de los medios por los principios, el poder y la acción por los valores y los fines. Privados de libertades verdaderas los franceses se dirigen, de esta manera, hacia una libertad abstracta; incapaces de una experiencia colectiva, sin medios para comprobar los límites de la acción, se orientan sin saberlo hacia la *ilusión de la política.* A falta de un debate sobre la gestión de los hombres y de las cosas, Francia hizo de la discusión de los fines y de los valores el único contenido y el único fundamento de la actividad pública. Este brillante análisis de Tocqueville que proporciona tantas pistas para explicar el papel que tienen los intelectuales en el debate político francés desde el siglo XVIII, no basta, sin embargo, para dar cuenta de las condiciones sociológicas en las que se constituyen los elementos de lo que será la conciencia revolucionaria. Esta intuición general tiene que ir acompañada por el

análisis de las mediaciones por las cuales se ejerce sobre la sociedad el nuevo poder de opinión que coexiste junto al poder directo. Pues esta sociedad ha producido, y mantiene, junto a la antigua, una nueva *sociabilidad política* que sólo espera la ocasión para ocupar toda la escena: en esto consiste el descubrimiento de Augustin Cochin.

Una sociabilidad política: por ella entiendo un modo de organizar tanto las relaciones entre los ciudadanos (o los súbditos) y el poder como entre los mismos ciudadanos (o los súbditos) a propósito del poder. La monarquía «absoluta» supone e implica un tipo de sociabilidad política por medio de la cual toda la sociedad se dispone concéntrica y jerárquicamente a su alrededor pues ella es el centro organizador de la vida social. La monarquía aparece en la cúspide de un conjunto jerárquico de cuerpos y de comunidades cuyos derechos garantiza; por la mediación de estos cuerpos y comunidades circula de arriba hacia abajo la autoridad y de abajo hacia arriba la obediencia (mezcla de quejas, de representaciones y de negociaciones). Pero los circuitos de esta sociabilidad política fueron perdiendo a lo largo del siglo XVIII cada vez más su significación tradicional y su contenido simbólico; la monarquía administrativa puso en subasta los rangos y los cuerpos al someterlos al fisco. Al fin de su existencia se aferra a una imagen de la sociedad que ella misma no ha dejado de destruir y ningún elemento de esta sociedad teórica le permite comunicarse con la sociedad real: todo, y la Corte en primer lugar, se ha transformado en una pantalla. Pero la sociedad real reconstruyó en otra parte, fuera de la monarquía, el mundo de la sociabilidad política. Mundo nuevo, estructurado a partir del individuo y ya no a partir de sus grupos institucionales, mundo que se basa en ese elemento confuso que se llama la *opinión* y que se produce en los cafés, en los

salones, en los palcos y en las «sociedades». Podemos darle el nombre de sociabilidad democrática, aun cuando no se extienda a todo el pueblo, para expresar la idea de que las líneas de comunicación se constituyen «por lo bajo» y horizontalmente, en el nivel de una sociedad disgregada en la que un hombre es igual a otro, entre los individuos de esta sociedad. La «opinión» es precisamente esa manera oscura de decir que algo se ha reorganizado sobre el silencio que envuelve la pirámide de los interlocutores tradicionales del rey de Francia a partir de principios nuevos, pero que no son claros para nadie.

Esta sociabilidad democrática, si bien ha comenzado a unificar nuevamente a un cuerpo social en desintegración —cumpliendo en un nivel práctico la función integradora que en el nivel intelectual asumen las ideologías de la «nación »— presenta, al igual que la otra, una opacidad muy grande. Los nuevos centros en los que aquella se organiza, las sociedades de ideas, las logias francmasonas, por ejemplo, están por definición fuera de las instituciones de la antigua monarquía. No pueden formar parte de los «cuerpos» de la pirámide tradicional puesto que son de un orden no solamente diferente sino incompatible y están creadas a partir de elementos de otra naturaleza; ya no se trata de elementos preexistentes a la sociedad, de núcleos inseparables de la organización jerárquica. Son, por el contrario, productos de la sociedad, pero de una sociedad emancipada del poder que recrea por sí misma la trama social y política a partir de lo individual. Principio inconfesable que los reyes de Francia persiguieron además durante mucho tiempo; esto explica el carácter sospechoso y a menudo secreto o semisecreto de estos centros nuevos de la sociabilidad democrática.

Así es como este circuito de sociabilidad no se comunica en absoluto con el otro; no mantiene ningún contacto con la red

de relaciones tejida por el poder. Fabrica la opinión y no la acción —o mejor, una opinión que no tiene ninguna ingerencia sobre la acción. De este modo, este circuito llega a crear una imagen sustitutiva del poder, pero esta imagen está calcada sobre la del poder «absoluto» de los reyes, invertida simplemente en beneficio del pueblo. Basta con que la sociedad de ideas o el club afirmen que hablan en nombre de la nación o del pueblo para transformar las opiniones en «opinión» a secas, y la opinión en poder absoluto imaginario, puesto que esta alquimia excluye a la vez la legitimidad del desacuerdo y la de la representación. Estas dos imágenes simétricas e inversas de un poder indiviso reúnen los elementos necesarios para las representaciones e imputaciones recíprocas de *complot:* para la «opinión» ilustrada existe el complot de los ministros o el del despotismo ministerial; para la administración monárquica, el complot de las harinas[21] o el de los hombres de letras.

Por esta razón precisamente, la monarquía francesa de fines del siglo XVIII es *absoluta* y no como lo ha repetido la historiografía republicana siguiendo el testimonio de la Revolución, por el ejercicio de su autoridad. Este poder es un poder débil pero que se piensa como indiviso: no obstante esta representación intacta que sobrevive a la erosión de lo que afirma es justamente la condición necesaria y suficiente del ocultamiento del circuito político. A medida que la sociedad conquista o reconquista el poder sobre la monarquía se ve cada vez más obligada, porque choca con la representación del absolutismo, a recomponer este poder en una relación de radical exterioridad con respecto a éste y a pesar de ello, sobre su imagen. Los dos circuitos son incompatibles por lo que tienen de idéntico. Si entre ambos no existe ninguna posibilidad de comunicación es porque comparten la misma idea del poder. La Revolución

Francesa no puede pensarse fuera de esta idea o de este fantasma, que es una herencia de la antigua monarquía; pero la Revolución la arraiga en lo social en vez de verla como el producto de la voluntad de Dios. En esta tentativa de rehacer un poder indiviso junto a una sociedad sin contradicciones se constituirá la conciencia revolucionaria, como un imaginario de lo político, y más exactamente como un retorno de lo imaginario del «Antiguo Régimen».

En este sentido está claro que la idea de la monarquía absoluta frena desde la muerte de Luis XIV todos los esfuerzos por reacomodar el sistema político y, particularmente, el establecimiento de un régimen representativo: los parlamentos en tanto son parte integrante de la antigua estructura, antes de ejercerla, usurpan la función de representación. Sin quererlo, y pretendiendo finalmente, ellos también, representar «la nación» como en el célebre episodio de 1769-1771,[22] se ajustan al sistema de equivalencias imaginarias que en la época constituye la trama democrática de las sociedades de ideas. El mejor ejemplo de la identidad contradictoria y, en consecuencia, de la impermeabilidad de las dos representaciones políticas coetáneas es el de aquella oligarquía de privilegiados que comienza a hablar el lenguaje de la «nación» y del «pueblo» y que abandona la monarquía absoluta por la democracia pura.

Sin embargo, es necesario resistir a la tentación de reconstituir todo nuestro siglo XVIII, o incluso su segunda mitad, a la luz del 89 o del 93. Si los *materiales* de lo que será la conciencia revolucionaria existen en la Francia de 1770 o de 1780, no hay que concluir que la «cristalización» se logró o, menos aún, que era fatal. Los dos tipos de sociabilidad política que intento analizar coexisten aún pacíficamente a comienzos del 89, en el momento en que Luis XVI solicita a los franceses que redacten

sus cuadernos de quejas[23] y que envíen sus diputados a Versalles. Sería ir demasiado lejos decir que ambas sociabilidades se funden armoniosamente. El rey las yuxtapuso torpemente en su texto de convocación, mezclando la antigua estructura de las «quejas» virtualmente redactadas desde abajo hacia arriba por asambleas unánimes y un procedimiento electoral de tipo moderno y democrático, al menos en el interior del Tercer Estado.[24] Pero aunque las incoherencias del «Reglamento» de enero de 1789, la ausencia de un debate público y de un enfrentamiento organizado de las opiniones permiten la manipulación de las asambleas, aquéllas no impiden que surjan de este inmenso trabajo de redacción textos en los que la unanimidad es mucho más frecuente que el desacuerdo, incluso entre los órdenes, y en los que ningún elemento anuncia el desgarramiento brutal del entramado social y político. El personal político de la Revolución surge de las elecciones de 1789, pero el lenguaje de la Revolución no aparece aún en los Cuadernos.

Los Cuadernos no hablan el lenguaje de la democracia, sino el de los legistas del Antiguo Régimen. Esto no se debe a que sean más «moderados» que los textos revolucionarios que vendrán a continuación o que ya empiezan a aparecer por todas partes, sino a que expresan algo completamente diferente de la Revolución: son el testamento reformador de la antigua monarquía escrito en su propia lengua. Estos miles de textos, sobre todo en lo que respecta al Tercer Estado, las síntesis hechas a nivel de los «*baillage*»,[25] recurren en efecto a las prácticas y al vocabulario de los oficiales del rey: esto es lo que les da ese tono homogéneo aunque hayan sido redactados por las comunidades, por los cuerpos o por los órdenes. Por intermedio de la voz de los legistas, el viejo circuito de la sociabilidad política ofreció su último mensaje: la nación, el rey, la ley.

Sin embargo, la primera hipótesis que surge a propósito de los Cuadernos es exactamente inversa. El historiador tiende espontáneamente a descubrir en estos textos, redactados en marzo o en abril, la premonición de lo que va a ocurrir y a leer en ellos el anuncio de los acontecimientos de junio y de julio. Tendencia tanto más «natural» cuanto que aquellos millares de documentos fueron redactados y distribuidos según las divisiones de la antigua sociedad; constituyen, en consecuencia, un puesto de observación ideal para localizar el antagonismo central entre el Tercer Estado y la nobleza, antagonismo llamado a tener un largo porvenir. Pero si se comparan, palabra por palabra, los Cuadernos de *baillaje* del Tercer Estado y los de la nobleza no es posible observar nada de esto; los dos grupos de textos pueden ser más fácilmente analizados por lo que tienen en común, que por sus elementos contradictorios o simplemente diferentes.

Los Cuadernos nobles son, en su conjunto, algo más «ilustrados» que los del Tercer Estado. Quiero decir que usan con más frecuencia el vocabulario de las Luces y que insisten particularmente en reivindicaciones tales como las libertades individuales o los derechos del hombre. Los Cuadernos de *bailaje* del Tercer Estado se hacen más o menos cargo de las reivindicaciones rurales, aunque lo esencial de su inspiración y de sus materiales provenga de textos urbanos, y sobre todo, y ésta no es una casualidad, del de los «habitantes libres», es decir, de los no pertenecientes a las corporaciones de los oficios. A nadie asombrará que estos textos enumeren más detalladamente las reformas necesarias y que reclamen con más insistencia el voto por cabeza.[26]

Pero estas diferencias no introducen ningún antagonismo entre los diversos órdenes del reino: la última consulta de la

monarquía, aunque haya estado organizada sobre principios ampliamente nuevos, conserva la fuerza de canalizar la opinión dentro de las vías tradicionales. Esto no quiere decir solamente que, contrariamente a lo que escribió Tocqueville,[27] no se encuentre casi nada en los Cuadernos que anticipe lo que será la ideología revolucionaria o lo que llegará a ser la Revolución, ninguna huella en particular de aquella lucha alrededor del monopolio simbólico de la voluntad del pueblo, centro de los grandes acontecimientos futuros. Lo que es aún más importante es que el conjunto de estos textos, monumentos del espíritu legista,[28] está teñido por una referencia común a la tradición. Los mismos hombres que desde hacía siglos construían la monarquía francesa, pretenden reformarla pero de acuerdo a sus verdaderos principios. De todas las reivindicaciones de los Cuadernos que atañen al poder (y que son muy homogéneas), la más unánime es seguramente la del control de los impuestos por los estados generales periódicos que sacude las más antiguas representaciones de la monarquía: el poder fiscal, el poder real por excelencia, hasta tal punto que define mucho mejor el Estado que a la función de justicia, pero poder que debe ejercerse dentro de justos límites que deben ser negociados con los estados generales encargados de trasmitir el consentimiento de los súbditos del rey. Numerosos Cuadernos solicitan la ampliación de las competencias de estos estados, generales o provinciales, en detrimento de los intendentes y en nombre de una constitución que hay que restablecer o «fijar» antes que instaurar. Pero salvo excepción,[29] los Cuadernos permanecen dentro de la legitimidad política tradicional: la mejor prueba de ello es la frecuencia con la que aparece el tema del buen rey y de los malos ministros, típico de la representación absoluta de la monarquía.

Cierto es que todos los Cuadernos que son un tanto «eruditos», particularmente en el nivel del *bailaje*, hablan de la «nación» con el fin de reivindicar las restitución o el establecimiento de sus derechos. Pero al hacer esto no rechazan de ninguna manera la representación de los ciudadanos. Por el contrario, la fundamentan sobre la vieja idea de derechos originarios colectivos, anteriores a la monarquía misma; adaptan los materiales de la historiografía «germanista» o de la igualdad «natural» a una teoría moderna de los poderes, siguiendo el mismo impulso que los lleva a transformar la estructura de los estados generales en sistema representativo. Esta alquimia que traduce la ambigüedad de la palabra «constitución» no contiene aún lo que será la voluntad del pueblo y la democracia directa de los clubes revolucionarios. Funda poderes delegados y no instaura el reino simbólico de una voluntad popular que sustituye a la sociedad.

Los Cuadernos se inscriben, pues, masivamente dentro de la antigua estructura del poder: el rey de Francia consulta a su pueblo y a todas las comunidades que lo componen, y en tanto parte integrante de ese pueblo le responden. Pero esta consulta encubre una elección que no está de acuerdo con el guión tradicional; pues en lugar de tratarse de una simple designación, como en 1614, de delegados «naturales» de las comunidades, por ejemplo las regidurías de las ciudades, abre el camino a una rivalidad política: signo de que de allí en más, o más allá de lo que se afirma «unánimemente» en los Cuadernos, existe un poder del que hay que apropiarse y hombres que se enfrentan por alcanzarlo. Precisamente en este nivel y en esta batalla, aparece pues la ideología revolucionaria que tiene como función seleccionar a los hombres, selección que la elaboración de las quejas no pudo realizar.

Me parece pues que hay dos condiciones indispensables para el nacimiento de esta ideología: la existencia, ante todo, de un poder disponible, abandonado por las autoridades tradicionales y luego, que ella pueda investir este poder. Esto es lo que niegan los Cuadernos, prisioneros de lo que podríamos llamar su situación de comunicación con la monarquía y esto es lo que hace que estos millares de textos sean certeros en el detalle y mentirosos en el fondo. Pero la Revolución necesita también, para desarrollarse como idea, la posibilidad de confiscar en provecho propio la interpretación de la «voluntad del pueblo». A esto es a lo que obliga el escrutinio del 89 que, a pesar de haber organizado una verdadera votación, lo único que había previsto era la unanimidad. La única alternativa que tienen los futuros diputados es recomponer en beneficio propio el poder absoluto.

Por esta razón la ideología revolucionaria nace no en los Cuadernos sino en las batallas de la propia elección: batallas aparentemente marginales pero, en realidad, centrales para la exclusión de los hombres en relación a la voluntad del pueblo. Robespierre llega a ser Robespierre sólo en el momento en que debe conquistar su puesto de diputado del Tercer estado de Arras: el joven conformista ha inventado el discurso de la igualdad. Igualmente lo que otorga a *Qu'est-ce que le Tiers Etat* su repercusión nacional y al vicario general de Chartres una plaza en el Tercer Estado de París, es el hecho de que el famoso folleto es al mismo tiempo un discurso de la exclusión y un discurso del origen. Sieyès teoriza el carácter extranjero de la nobleza en relación a la voluntad nacional, condenando al ostracismo al orden en su conjunto, transformándolo en enemigo de la cosa pública, al mismo tiempo que anuncia el despertar de la ciencia social y de la felicidad de los hombres: «En la noche de la barbarie y del feudalismo, las verdaderas relaciones entre los

hombres pudieron haber sido destruidas, todas las naciones conmovidas y corrompida la justicia, pero cuando aparece la luz es necesario que desaparezcan las absurdidades góticas, que caigan y que se diluyan los restos de la antigua ferocidad. Esto es algo seguro. Para no cambiar un mal por otro es necesario que el orden social en toda su belleza reemplace al antiguo desorden»[30]. Poco importa que luego Sieyès elabore también una teoría de la representación puesto que lo que es representable es precisamente aquello que los ciudadanos tienen en común, es decir, el hecho de fundar la nación contra la nobleza. Esta tautología vertiginosa crea el nuevo mundo político.

Durante mucho tiempo he pensado que sería intelectualmente útil adelantar el comienzo de la Revolución Francesa hacia principios de 1787, en el momento de la reunión de los Notables: este desplazamiento cronológico ofrece en efecto la doble ventaja de poder fechar con mayor exactitud la crisis de los poderes tradicionales y de integrar lo que se ha dado en llamar la «revolución aristocrática» dentro de la Revolución. En efecto, la monarquía absoluta muere en aquel año, en la teoría y en la práctica, cuando sus intendentes deben compartir sus atribuciones con las asambleas electas en cuyo interior el Tercer Estado posee una doble representación;[31] y en el vacío creado por el rápido hundimiento de su autoridad, no es solamente la «aristocracia» o los parlamentos los que se hunden, sino toda la sociedad política. Y la ruptura que tiene lugar a fines de 1788 entre los parlamentos, adheridos a la convocación tradicional de los estados y el resto de esta sociedad política que ya se denomina «la nación», significa, como lo observó Cochin, la primera escisión de las tantas que conocerá el campo revolucionario.

En realidad, Tocqueville sitúa en setiembre de 1788 la aparición de lo que denomina el «verdadero espíritu de la Revolución», al que consagra largos pasajes que nunca recibieron su forma definitiva por haber sido publicados junto con sus notas de trabajo (tomo 2, libro I, Cap. V). Define este «espíritu» de manera menos exclusiva que yo, a través de diversas manifestaciones, como la búsqueda abstracta de la mejor constitución posible haciendo tabla rasa del pasado, o como la voluntad de transformar la «base misma de la sociedad» (p. 106). No obstante se aproxima a la definición que intento precisar cuando caracteriza la evolución de las ideas a fines de 1788 como sigue: «En un comienzo sólo se habla de afinar mejor las relaciones de clases; muy pronto se camina, se corre hacia la idea de la pura democracia, se cae en ella. Al comienzo se cita y se comenta a Montesquieu; al final, sólo se habla de Rousseau. Éste ha llegado a ser y seguirá siendo el único preceptor de la Revolución en su primera época» (p. 106-107).

No estoy seguro de que la evolución de las ideas sea tan simple: para comprobarlo sería necesario poder no solamente leer sino fechar todos los folletos de la época, cuya mayoría son anónimos y sin fecha. Tocqueville utiliza mucho el panfleto de Sieyès pues le parece típico; a mi juicio, por el contrario, este panfleto es en esa fecha premonitorio, es decir, excepcional. Ve sin duda en los Cuadernos de quejas un corpus de textos revolucionarios para seguir siendo fiel a esta cronología de la radicalización de los espíritus. En realidad creo que la corriente de ideas políticas tradicionales (o mejor aún, lo que denomino la sociabilidad política antigua) sobrevive en los Cuadernos al mismo tiempo que en numerosos folletos incluso posteriores a setiembre de 1788.

Sin embargo, esta ruptura cronológica de setiembre es importante y la intuición de Tocqueville es, en su fondo, justa. La convocatoria de los Estados generales, el llamado a Necker, la nueva convocatoria de los parlamentos en el verano del 88 constituyen una serie de capitulaciones de Luis XVI que crean un vacío global del poder. Provocan la guerra de las clases por alcanzar ese mismo poder, en torno a las modalidades de representación de los estados, abriendo así un campo ilimitado al movimiento de las ideas y de las pasiones sociales. En esta apertura se desarrolla justamente la ideología de la democracia pura, que sólo llegó a ser dueña de la situación en la primavera del 89.

En efecto, si se define la Revolución Francesa como la cristalización colectiva de un cierto número de rasgos culturales que constituyen una nueva conciencia histórica, la primavera del 89 es sin duda el período clave. Aunque el poder está disponible como mínimo desde hace dos años, el fenómeno se hace evidente sólo en ese momento, con la revuelta victoriosa de las «Comunas» contra los órdenes del rey. Hasta mayo, el antiguo modo de sociabilidad política con el rey de Francia en el centro y a la cabeza de toda la organización social, resiste más o menos bien, como se observa en los Cuadernos: el espacio que se ha abandonado no ha sido aún puesto al descubierto. Pero todo cambia, desde este punto de vista, con los acontecimientos de mayo, junio y julio. La victoria del Tercer Estado sobre el rey, la capitulación de los dos primeros órdenes, el 14 de julio, el inmenso despertar popular que le precede y que le sigue se escapan claramente del marco de la antigua legitimidad. Los pensamientos, las palabras se liberan no solamente de la censura y de la policía —en realidad lo estaban desde hacía varios años— sino también de aquella represión interior que crea el consentimiento espontáneo a instituciones seculares: el rey no es más el

rey, la nobleza no es más la nobleza, la Iglesia no es más la Iglesia. Por otra parte, la irrupción de las masas populares en la escena de la historia ofrece a la pedagogía política un público nuevo e inmenso. La respuesta que de él se espera transforma las condiciones de la comunicación social. Discursos, mociones, periódicos ya no están más destinados prioritariamente a la gente instruida, sino que se someten al arbitraje del «pueblo». La Revolución inaugura un teatro en el que la palabra liberada de las prohibiciones busca y encuentra un público que se define por su ingravidez. Este doble desplazamiento de las reglas del circuito simbólico que circunda y protege al poder es el hecho fundamental de la primavera del 89.

Por esta razón todo comienza allí, en cierta manera: 1789 abre un período a la *deriva* en la historia una vez que se descubre que el teatro del Antiguo Régimen está poblado solamente por sombras. La Revolución es este desnivel que se abre entre el lenguaje de los Cuadrnos y el de *El amigo del pueblo,* separados solamente por algunos meses.[32] La Revolución se explica menos por un cuadro de causas y consecuencias que por la apertura de una sociedad a todas sus posibilidades. Inventa un tipo de discurso y un tipo de prácticas políticas en cuyo seno vivimos desde entonces.

IV

No cabe duda de que a partir de la primavera del 89 el poder ya no está más en aquellos Consejos y en aquellos despachos del rey de Francia de los que habían surgido, durante tantos siglos, las decisiones, los reglamentos y las leyes. Pero súbitamente el poder ha perdido todo punto de apoyo; no se encuentra en ninguna institución: pues aquellas que la Asamblea intenta reconstruir son arrasadas, rehechas y destruidas de nuevo como un castillo de arena invadido por la marea. ¿Cómo podría el rey del Antiguo Régimen aceptarlas cuando se ha generalizado la desconfianza hacia su persona y la voluntad de desposeerlo? ¿Cómo podrían, además, una obra tan reciente y un estado tan nuevo, reconstruido, o mejor, vuelto a pensar, sobre un terreno tan movedizo, suscitar rápidamente un mínimo de consenso? Aunque todo el mundo lo afirma nadie lo cree puesto que todos hablan en nombre del pueblo. Nadie posee el poder, ni siquiera aquellos que podemos llamar «los hombres del 89» que están de acuerdo sobre el tipo de sociedad y de régimen político que desean. Existe una inestabilidad esencial de la política revolucionaria que le es consustancial y en relación a la cual las profesiones periódicas de fe sobre la «estabilización» de la Revolución ofrecen infaliblemente la ocasión para una nueva reactivación.

Los hombres y los grupos pasan su tiempo queriendo «detener» la Revolución, pero cada uno en beneficio propio, en su momento preciso y contra su vecino. Mounier y los monárqui-

cos, partidarios de una especie de *whiggismo* francés, lo hicieron desde agosto del 89. Luego Mirabeau y La Fayette, a lo largo del año 1790, simultáneamente pero cada uno por su cuenta. Por último, el triunvirato Lameth-Barnave-Du Port, último partidario, después de Varennes, de una política moderada de realismo constitucional. Pero estas adhesiones sucesivas sólo se produjeron después de una demagogia revolucionaria destinada a preservar el control del movimiento popular y a desacreditar a los rivales; por no poder alcanzar el primer objetivo, logran realizar tan bien el segundo que el arma utilizada se vuelve contra ellos mismos y contra todo «moderantismo». De este modo, incluso durante el período aparentemente «institucional» de la Revolución, en el que Francia posee una Constitución ampliamente aceptada, de La Fayette a Robespierre, cada líder, cada grupo toma el riesgo de extender la Revolución con el fin de eliminar a sus rivales, antes que unirse para rehacer las instituciones nacionales. Este comportamiento aparentemente suicida tiene motivos circunstanciales que explican el enceguecimiento de las voluntades: que los constituyentes del 89 no hayan tenido como imperativo fundamental «clausurar» la Revolución es lo que los diferencia de los del 48; pero 1848 tiene permanentemente la mirada puesta en 1789. 1789 no tiene precedentes. Los hombres políticos de aquella época tenían, al decir de Mirabeau, «ideas avanzadas»; pero debieron improvisar todo lo que se refería a las modalidades de la acción política.

Estos hombres se encuentran encerrados dentro de un sistema de acción inédito que tiene presiones muy estrictas. La Revolución se caracteriza por una situación en la que el poder le aparece a todos vacante, libre, intelectual y prácticamente. En la antigua sociedad ocurría lo contrario; el poder estaba ocupado desde la eternidad por el rey; si quedaba libre era sólo a causa de una acción a la vez herética y criminal; el rey era además

propietario de la sociedad y arbitro de sus fines. He aquí que ahora no está solamente disponible sino que es propiedad de la sociedad, la que debe investirlo y someterlo a sus leyes. Como el poder es el gran culpable del Antiguo Régimen, sede de lo arbitrario y del despotismo, la sociedad revolucionaria conjura la maldición que pesa sobre él mediante la sacralización inversa: ahora el pueblo es el poder. Pero de golpe, la sociedad revolucionaria se condena a que esta ecuación exista sólo gracias a la opinión. La palabra sustituye al poder como única garantía de que el poder sólo pertenece al pueblo, es decir, a nadie. Y contrariamente al poder, que tiene el vicio del secreto, la palabra es pública y está por lo tanto sometida al control del pueblo.

La sociabilidad democrática, característica de uno de los dos sistema de relaciones políticas que coexistieron en el siglo XVIII, puesto que en tanto paralelas no se reencontraron jamás, invade en esta ocasión la esfera del poder. Pero la ocupa únicamente con el tipo de material que sabe producir, con aquella cosa ordinariamente blanda y plástica que se llama la opinión, la que súbitamente se transforma en el objeto de una meticulosa atención normativa, ya que está en el centro y es el nervio de toda la lucha política. Transformada en poder, a la opinión sólo le queda identificarse con el pueblo; la palabra no debe ya ocultar las intrigas sino reflejar los valores como un espejo. En este delirio colectivo sobre el poder, que a partir de entonces dirige las batallas políticas de la Revolución, la representación está excluida o aparece perpetuamente controlada; el pueblo, como piensa Rousseau, no puede por definición, enajenar sus derechos a intereses particulares; en ese preciso instante dejaría de ser libre. Desde entonces la legitimidad (y la victoria) pertenece a aquellos que representan simbólicamente su voluntad y que logran monopolizarla. Esta es la paradoja inevitable de la democracia

directa que sustituye la representación electoral por un sistema de equivalencias abstractas a través de las cuales la voluntad del pueblo sigue coincidiendo con el poder y la acción se identifica exactamente con su principio de legitimidad.

Si la Revolución Francesa vive de esta manera, en su práctica política, las contradicciones teóricas de la democracia, es porque inaugura un mundo en el que las representaciones del poder son el centro de la acción y en el que el circuito semiótico es el amo absoluto de la política. Se trata de saber *quién* representa al pueblo, si la igualdad o la nación: la victoria se define por la capacidad de ocupar esta posición simbólica y de conservarla. Desde este punto de vista, la historia de la Revolución entre 1789 y 1794, durante su período de desarrollo, puede ser considerada como el rápido desvío de un compromiso con el principio representativo hacia el triunfo absoluto de esta magistratura de la opinión: evolución lógica puesto que desde un principio la Revolución creó el poder con la opinión.

La mayor parte de las historias de la Revolución no tienen en cuenta el alcance de esta transformación; ninguno 68 de los hombres que dominan sucesivamente la escena revolucionaria ejerce el poder como los demás, da órdenes a un ejército de funcionarios y dirige una maquinaria de ejecución de leyes y de reglamentos. En realidad el régimen que se establece entre 1789 y 1791 se preocupa particularmente de alejar a los miembros de la Asamblea de cualquier poder ejecutivo e incluso de protegerlos de cualquier contaminación al respecto: la sospecha de ambiciones ministeriales que pesa permanentemente sobre Mirabeau y el debate parlamentario sobre la incompatibilidad de las funciones de diputado y de ministro [33] ilustran este estado de conciencia. Este no depende solamente de la coyuntura política y de la desconfianza de la Asamblea ante Luis

XVI, sino que se inscribe en una idea del poder: la Revolución considera a todo poder ejecutivo como corrupto y corruptor por naturaleza; en tanto está separado del pueblo y no mantiene contactos con él, está privado de su legitimidad.

Pero esta descalificación ideológica produce en los hechos simplemente un *desplazamiento del poder.* Puesto que el pueblo es el único que tiene el derecho de gobernar o que debe al menos, en caso de no poder hacerlo, volver a instituir permanentemente la autoridad pública, el poder está en manos de aquellos que hablan en su nombre. Esto quiere decir al mismo tiempo que el pueblo está en la palabra, puesto que la palabra, pública por naturaleza, es el instrumento que descubre aquello que quisiera permanecer oculto y que por esta razón es nefasto; y que el pueblo está permanentemente en juego en medio de las palabras, las únicas calificadas para apropiarse de él y que rivalizan por la conquista de ese espacio evanescente y primordial que es la voluntad del pueblo. La Revolución sustituye la lucha de los intereses por el poder por una competencia de discursos por apropiarse de la legitimidad. Sus líderes tienen otro «oficio» diferente del de la acción; son los intérpretes de la acción. La Revolución Francesa es este conjunto de prácticas nuevas que inviste desmesuradamente a la política de significaciones simbólicas.

Por esta razón, la palabra que ocupa toda la escena de la acción es permanentemente sospechosa, pues es por naturaleza ambigua. Apunta al poder al mismo tiempo que denuncia la inevitable corrupción. Sigue siendo fiel a la racionalidad maquiavélica de la política, identificándose sólo con el mundo de los fines: contradicción fundante e inseparable de la propia democracia, pero que la Revolución lleva a su máximo grado de intensidad, como una experiencia de laboratorio. Es necesario

leer la *Correspondencia secreta* de Mirabeau[34] para medir hasta qué punto la política revolucionaria, cuando los actores no han interiorizado sus elementos como un credo, es por excelencia el dominio del doble lenguaje. Mirabeau que pasa al servicio del rey no se transforma, sin embargo, en un hombre que traiciona sus ideas; como dice su amigo La Marck, destinatario de las confidencias e intermediario ante el rey, «él se hace pagar para que estén de acuerdo con él». En las notas secretas que envía a Luis XVI defiende la misma política que en sus discursos públicos en la Asamblea: la de una monarquía popular y nacional, partidaria de la Revolución, mandataria de la nación contra los cuerpos privilegiados del Antiguo Régimen y tanto más poderosa en tanto debe reinar sólo sobre los individuos. Pero esta política que está claramente expuesta en sus notas secretas, hay que adivinarla entre líneas en sus discursos: ocurre que para dirigirse a la Asamblea constituyente, acechado por sus adversarios, controlado por las tribunas, para dirigirse a la «opinión», que no está en ningún sitio y que al mismo tiempo está ya en todas partes, debe utilizar el lenguaje del consenso revolucionario en el que el poder se disuelve en el pueblo.[35]

Existen especialistas, expertos, en este lenguaje; son aquellos que lo producen y que por esta razón poseen su legitimidad y su sentido, es decir, los militantes revolucionarios de las secciones y de los clubes.

La actividad revolucionaria por excelencia se encuentra en la producción de la palabra extremista por la mediación de asambleas unánimes que aparecen míticamente investidas de la voluntad general. En este sentido toda la historia de la Revolución está teñida por una dicotomía fundamental. Los diputados hacen las leyes en nombre del pueblo al que se considera que representan: pero los hombres de las secciones y de los clubes

simbolizan al pueblo cual centinelas vigilantes encargados de acosar y de denunciar cualquier distancia entre la acción y los valores y de volver a instituir, a cada momento, el cuerpo político. El período que va desde mayo — junio del 89 al 9 Termidor del 94 no está caracterizado, desde el punto de vista interior, por el conflicto entre la Revolución y la Contrarrevolución, sino por la lucha entre los representantes de las Asambleas sucesivas y los militantes de los clubes por ocupar la posición simbólica dominante que es la voluntad del pueblo. El conflicto entre la Revolución y la Contrarrevolución se extiende mucho más allá del 9 Termidor y bajo las mismas formas que en el período anterior. A lo que la caída de Robespierre pone fin es a la existencia de un sistema político ideológico caracterizado por la dicotomía que intento analizar.

La incomprensión más corriente de la historiografía de la Revolución Francesa consiste en reducir esta dicotomía a una oposición social, otorgándole de antemano a uno de los poderes rivales lo que es precisamente el núcleo indefinido, y en rigor, inapresable, del conflicto: el privilegio de ser la voluntad del pueblo. Se sustituye la oposición complot aristocrático/voluntad del pueblo por la oposición burguesía/ pueblo, haciendo del período «salvación pública» el episodio culminante y provisorio, en el que la burguesía y el pueblo marchan cogidos de la mano, en una especie de Frente Popular.[36] Esta racionalización de la dinámica política de la Revolución Francesa tiene un inconveniente fundamental: al reificar la simbólica revolucionaria, reduciendo lo político a lo social, «normaliza» y suprime aquello que es necesario explicar: que la Revolución ha instalado esta simbólica en el corazón de la acción política y que es ella, y no los intereses de clase, la que arbitra provisoriamente los conflictos de poder.

No es, pues, esencial que hagamos las críticas de este tipo de interpretación y que pongamos de relieve sus incoherencias en lo que respecta a los datos estrictamente sociales del problema: no solamente porque esta crítica ya ha sido hecha, especialmente por Cobban,[37] sino sobre todo porque este tipo de interpretación es *lateral al problema planteado.* Incluso si fuese posible mostrar, y éste no es el caso, que por ejemplo el conflicto entre la Gironda y la Montaña se origina en los intereses de clase contradictorios de los antagonistas, o que, por el contrario, el período de dominación del Comité de Salvación Pública se caracteriza por un compromiso entre los intereses «burgueses» y los intereses «populares», el resultado de esta demostración será de todos modos el haber perdido de vista su objeto. El «pueblo» no es un dato o un concepto que remite a la sociedad empírica, sino la legitimidad de la Revolución y de alguna manera su definición misma: todo poder, toda política gira a partir de entonces alrededor de este principio constituyente y que sin embargo no es posible encarnar. Esta es la razón por la que la historia de la Revolución Francesa, en su acepción más limitada, está caracterizada por la discordia entre las diferentes versiones de esta legitimidad y por la lucha de los hombres y de los grupos que pudieron transformarla en su estandarte. Las Asambleas sucesivas encarnan la legitimidad representativa, pero desde un principio ésta es atacada por la democracia directa que las «jornadas» parecieran expresar y en la que, en el intervalo entre las «jornadas», múltiples instancias, periódicos, clubes, asambleas de todo tipo, se disputan la expresión, es decir, el poder. El doble sistema se institucionaliza progresivamente alrededor del Club de los Jacobinos, que funciona, desde 1790, como la imagen simbólica del pueblo que controla la Asamblea constituyente y prepara sus decisiones. Aunque conserve una estructura muy difusa, tan difusa por definición co-

mo la democracia directa, puesto que cada sección, cada reunión e incluso cada ciudadano está en situación de producir la voluntad del pueblo, es el jacobinismo el que fijó el modelo de ésta y su funcionamiento por medio de la dictadura de la opinión de una sociedad que fue la primera en apropiarse del discurso de la Revolución sobre sí misma.

A mi parecer la contribución capital de Augustin Cochin a la historia de la Revolución Francesa fue descubrir cómo se desarrolló este fenómeno, a través de la producción y de la manipulación de la ideología revolucionaria. Pero al limitarse a mostrar su funcionamiento casi mecánico, a partir de la confiscación del consenso por el discurso de la democracia pura que oculta un poder oligárquico, este estudio subestima la comunidad cultural que representa también una de las condiciones de existencia del sistema. Quiero decir que si la exacta concordancia entre la democracia revolucionaria tal como los militantes de los clubes la definen y la practican y el «pueblo», es a la vez una representación fundamental y mítica de la Revolución, se deduce que se estableció, a través de ella, un lazo particular entre la política y un sector de las masas populares: este «pueblo» concreto, minoritario dentro de la población, pero muy numeroso en relación a los períodos «normales» de la historia, que participa en las reuniones revolucionarias, irrumpe en las grandes «jornadas» y constituye el sostén visible del pueblo abstracto.

El nacimiento de la política democrática, única novedad de aquellos años, es en efecto inseparable de un terreno cultural común gracias al cual la acción confirma conflictos de valores. El encuentro no es inédito puesto que, por ejemplo, las guerras de religión del siglo XVI habían surgido sobre el mismo fondo.

Lo que es nuevo en la versión laicizada de la ideología revolucionaria que funda la política moderna es que la acción absorbe el mundo de los valores y por lo tanto el sentido de la existencia. El hombre no solamente conoce la historia que hace sino que se salva y se pierde en y por esta historia. Esta escatología laica, cuyo porvenir conocemos, es la inmensa fuerza que la Revolución Francesa pone en funcionamiento. Ya hemos señalado su papel integrador en una sociedad que busca una nueva identidad colectiva y la extraordinaria fascinación que ejerce gracias a la idea simple y poderosa de que la Revolución no tiene límites objetivos, sino solamente adversarios. A partir de allí nace todo un sistema de interpretación que se enriquece con las primeras victorias de la Revolución y se constituye en un credo que separa a los buenos de los malos según se lo acepte o se lo rechace.

En el centro de este credo está, sin duda, la idea de igualdad vivida como lo contrario a la antigua sociedad, pensada como la condición y la finalidad del nuevo pacto social. Pero esta idea no crea directamente la energía revolucionaria; ésta necesita un relevo que se le acopla directamente puesto que es el principio contrario que hace nacer el conflicto y justifica la violencia: se trata del complot aristocrático.

Largo sería enumerar los usos y las acepciones de la idea de complot en la ideología revolucionaria: ésta es verdaderamente una noción central y polimorfa en relación a la cual se organiza y se piensa la acción; ella es la que activa el conjunto de convicciones y de creencias características de los hombres de aquella época y la que también permite en cada caso la interpretación —justificación de lo ocurrido. Desde los primeros acontecimientos de la Revolución Francesa la podemos observar funcionando con estos dos sentidos e invadir, unificándolos, todos

los niveles de cultura: los campesinos del Gran Miedo se arman contra el complot de los bandoleros, los parisinos asaltan sucesivamente la Bastilla y el castillo de Versalles contra el complot de la Corte, los diputados legitiman la insurrección invocando los complots por ella descubiertos. La idea es apropiada para seducir al mismo tiempo a una sensibilidad moral con fondo religioso acostumbrada a considerar el mal como el resultado de fuerzas ocultas y a la nueva convicción democrática, según la cual la voluntad general, o nacional, no puede encontrar oposición pública por parte de los intereses particulares. Se adapta sobre todo maravillosamente bien a las configuraciones de la conciencia revolucionaria. Opera esta perversión del esquema causal gracias a la cual es posible reducir cualquier hecho histórico a una intención y a una voluntad subjetiva; garantiza la barbaridad del crimen puesto que no es posible confesarlo y la función sanitaria de su eliminación; exime de que se nombren sus autores y de que se precisen sus planes, puesto que para sus actores, ocultos, y para sus metas, abstractas, es indeterminada. En síntesis, el complot es para la Revolución el único adversario a su medida en tanto está calcado sobre ella. Abstracto, omnipresente, esencial al igual que ella, pero oculto mientras ella es pública, perverso mientras ella es buena, nefasto mientras ella ofrece la felicidad social. Su negativo, su opuesto, su anti-principio.

Si la idea de complot está construida con los mismos materiales que la conciencia revolucionaria es porque constituye una parte esencial del fondo mismo de esta conciencia: un discurso imaginario sobre el poder. Este discurso nace, como lo hemos observado, en el momento en el que el espacio del poder que ha quedado libre aparece investido por la ideología de la democracia pura, es decir, cuando el pueblo se ha transformado en poder o el poder en pueblo. Pero la conciencia revoluciona-

ria es una conciencia de la acción histórica: si la intervención del pueblo ha sido necesaria para que fuese posible este advenimiento es porque éste estaba obstaculizado, amenazado por un contra-poder casi más poderoso que el poder, el poder del complot. El complot recompone de esta manera la idea de un poder absoluto, abandonado por el poder democrático. Pero luego de la transferencia de legitimidad, signo mismo de la Revolución, este poder absoluto es temible aunque permanezca a partir de entonces oculto, mientras que el otro es frágil aunque gobierne. Al igual que la voluntad del pueblo, el complot es un delirio sobre el poder; ambos constituyen las dos caras de lo que se podría llamar lo imaginario democrático del poder.[38]

Este delirio se presenta con una plasticidad casi infinita: se adapta a todas las situaciones, racionaliza todas las conductas, penetra todos los públicos. Es ante todo una visión del poder que tienen los excluidos del poder, una vez que la ausencia de poder ha liberado aquella visión: ésta es la situación revolucionaria original para la cual la denuncia del «complot aristocrático» es una obligación. En la época en la que sólo tiene débiles adversarios poco organizados, en 1789-1790, la Revolución se inventa enemigos formidables: todo credo maniqueo necesita tener que vencer una maldición. El adjetivo «aristocrático» agrega a la representación del complot una definición de contenido que se refiere ya no a los métodos sino a la naturaleza del adversario. Definición en realidad sumamente vaga puesto que rápidamente engloba no sólo a la aristocracia sino al poder real, a toda la antigua sociedad, a la inercia de un mundo frente al cambio, a la resistencia tanto de las cosas como de los hombres. Pero si la palabra es oscura como es necesario que lo sea, si es una designación abstracta y extensible del enemigo en tanto éste permanece oculto, es en cambio perfectamente clara en

cuanto a los valores que celebra a contrario: la aristocracia está en las antípodas de la igualdad como el complot es un poder opuesto al del pueblo. Representa la desigualdad, el privilegio, la sociedad desintegrada en «cuerpos» separados y rivales, el universo del rango y de la diferencia. La nobleza considerada menos como grupo real que como principio social, símbolo de esta «diferencia» en el mundo antiguo, paga con creces esta inversión de valores. El nuevo pacto nacional puede legitimarse sólo en la medida en que aquélla sea expresamente excluida de la sociedad.

El «complot aristocrático» constituye, pues, el incentivo de una ideología igualitaria que a la vez se basa en la exclusión y en una fuerza integradora. También en este caso las dos simbólicas son complementarias: la nación sólo se constituye gracias a la acción que los patriotas emprenden contra sus adversarios, manipulados en secreto por los aristócratas. La posibilidad de desvío potencial de esta posición es indefinida en tanto la igualdad no se alcanza jamás y en tanto ésta más que un valor es un estado social; y sus enemigos, antes que fuerzas reales, catalogadas, delimitadas, son encarnaciones de anti-valores que renacen permanentemente. El peso simbólico del combate revolucionario es el dato más inmediato que ofrecen los espíritus y los comportamientos. En este sentido es cierto que no existe ruptura entre las dos revoluciones representadas sucesivamente por el 89 y el 92. Entre la reunión de los estados generales y la dictadura del Comité de Salvación Pública actúa la misma dinámica: aunque ésta no fuese dominante está ya presente desde 1789. La historia de la Revolución, en este sentido, se construye en estos años durante los que dicha dinámica invade toda la escena del poder hasta la caída de Robespierre.

La lucha contra el complot aristocrático que en un comienzo fue el discurso sobre el poder de toda la sociedad revolucionaria, se transforma en el medio de conquistar y de conservar el poder real. Esta representación central de la acción militante, de la cual Marat es tal vez el ejemplo más sistemático, es, al mismo tiempo, el espacio en que se dan las batallas entre los grupos y los hombres por el poder. El que ocupa este sitio está provisionalmente en la posición dominante; el poder puede gobernar legítimamente en función de su obstinación por denunciar el complot de los aristócratas: la violencia ideológica es la regla del juego del nuevo sistema. La obsesión por el complot se transforma rápidamente en un discurso general sostenido por ambos lados del poder. Del lado de los excluidos del poder, para conquistarlo. Del lado de los que están en el poder, para denunciar ante el pueblo la amenaza constante y formidable de aquel otro poder menos frágil. De este modo la Revolución no escapa a una versión instrumental del complot aristocrático: el poder exige que se lo descubra sólo para reforzar sus propias bases. Este deslizamiento de la ideología hacia la manipulación se inscribe en la naturaleza del poder revolucionario, constituido y legitimado por la opinión sin que existan reglas de expresión de esta opinión. En el interior de esta ambigüedad es donde Robespierre reina.

Sin embargo, no fue el único consciente de este fenómeno fundamental: que *los espacios del poder se hablan desplazado de manera radical*. Todos los grandes líderes de la Revolución lo fueron, pues todos le deben el predominio provisorio que alcanzaron. Todos, Sieyès y Mirabeau, Barnave y Brissot, Danton y Robespierre —por citar sólo los líderes parlamentarios— fueron las figuras sucesivas del único gran acto revolucionario que haya tenido valor de poder: el discurso de la igualdad. Todos, en el momento de su mayor influencia, pusieron en práctica

aquel magisterio de la comunicación que es desde entonces no solamente la palanca del poder sino la esencia del propio poder. No obstante, Robespierre es el único que hace sistemáticamente de este magisterio una ideología y una técnica de poder. Siempre situado en el punto estratégico en el que se entrecruzan las palabras de las calles y de los clubes con la de la Asamblea, siempre ausente en las grandes jornadas pero siempre el primero en darles una significación, este alquimista de la opinión revolucionaria transforma los atolladeros lógicos de la democracia directa en secretos de la dominación.

La historiografía republicana, en la persona de Mathiez, al asumir los sentimientos y las pasiones de los jacobinos y de las Secciones,[39] explicó el papel público de Robespierre por sus virtudes morales. El debate sobre la honestidad de Robespierre en relación a la corrupción de Danton es una nueva versión universitaria de los procesos de 1794: Robespierre envía a Danton a la guillotina y vuelve a instalar el Incorruptible en su leyenda, es decir, en la justicia del pueblo. Pero el problema es que con esta existencia irreprochable de un alma tierna desde el tribunal de Arras al Comité de Salvación Pública se olvida su origen; Robespierre no nos intriga por la simplicidad de su vida, sino por aquello que ha tenido el extraño privilegio de *encarnar.* Entre él y la Revolución existe una especie de misterio de connivencia que lo aureola más firme y duraderamente que a cualquier otro líder. Tal vez «congeló» la Revolución cuando impuso silencio a las secciones parisinas o cuando inspiró los procesos de la primavera del 94; pero cuando muere en Termidor, la Revolución muere con él. Su mito, por otra parte, le sobrevive como una figura independiente de su vida: Robespierre comienza una gran carrera póstuma de héroe epónimo del Terror y de la Salvación Pública en el que lo transforman sus ene-

migos vueltos «termidorianos». Robespierre, que tanto había manipulado la dialéctica del pueblo y del complot y que la había llevado a sus consecuencias lógicas de sangre, es a su turno, víctima de esta dialéctica: mecanismo conocido puesto que este efecto de bumerán había ya golpeado a Brissot, Danton, Hébert y a tantos otros; pero sólo gracias a él este mecanismo adquiere la dimensión de elección histórica durable. Mientras estaba vivo encarnó al pueblo por mucho más tiempo y con más convicción que cualquier otro. Muerto, sus antiguos amigos, que conocen el mecanismo, lo instalan en el centro del complot contra la República sin comprender que gracias a ello están contribuyendo a su leyenda.

Existe una diferencia esencial entre la literatura termidoriana contra Robespierre y la ideología revolucionaria del año II tal como la intento describir. Ocurre que, con la muerte de Robespierre, esta ideología no deja de existir pero sí de arbitrar las luchas por el poder, como si por arte de magia el líder se la hubiese llevado a la tumba. El complot supuestamente dirigido por Robespierre con sus cómplices Saint-Just y Couthon contra la libertad y la Revolución ya no es más aquella creencia compartida según la cual una amenaza constante y oculta pesa sobre la necesaria unidad del poder y del pueblo. Esta es una racionalización del pasado con la que los terroristas del año II piensan y justifican su propia participación. La imagen de un Robespierre que complota y que es descubierto no alimenta ya la dinámica revolucionaria, pero constituye una respuesta (al mismo tiempo que una protección) al problema central posterior a Termidor: ¿cómo pensar el Terror? El Incorruptible se ha transformado en el chivo emisario de la guillotina.

El tema del complot empieza de pronto a funcionar en el interior de otro discurso. Su meta ya no es más la de establecer

una comunicación imaginaria entre el pueblo y su gobierno, sino la de justificar el comportamiento de una clase dirigente surgida de los acontecimientos revolucionarios. Operatorio y cínico, «recubre» la famosa política de equilibrio que practica el sindicato de los termidorianos ante la imposibilidad de respetar sin riesgos las reglas de un verdadero régimen representativo; acusa tanto a la derecha como a la izquierda, al complot realista como al complot jacobino, ambos presentados como amenazas equivalentes no tanto contra el pueblo como contra su representación. De esta manera, al cambiar de naturaleza, no solamente no ataca la leyenda de Robespierre sino que la fabrica; la prueba es que abre el camino a la ideología contrarrevolucionaria del complot revolucionario, y más especialmente jacobino: el abad Barruel sólo tendrá que seguir las huellas de los termidorianos para proponer una versión global de la historia revolucionaria a través del complot de los filósofos y de los francmasones.[40] La imagen de Robespierre, víctima de lo que sólo es una racionalización de sus adversarios, destinada explícitamente a servir no al pueblo sino a sus representantes abusivos y utilizada finalmente para envilecer a la propia Revolución, está de nuevo algunos meses después de Termidor, a disposición de los nostálgicos del año II y de una especie de fidelidad póstuma a sí misma, más allá de la vida y de la muerte de un individuo perecedero.[41] Esta imagen ya no nutre el carisma de un poder popular sino la oposición imaginaria o real a la usurpación de este poder por los que se benefician con la Revolución.

Por esta razón, el 9 Termidor representa una ruptura tan profunda en la historia revolucionaria y en nuestra propia historia, y muy a menudo es en esta fecha cuando la pluma del historiador jacobino padece, sin que pueda explicárselo claramen-

te, de un extraño cansancio. Se trata del fin de la Revolución pues ha triunfado la legitimidad representativa sobre la legitimidad revolucionaria, el poder controla, ahora, la ideología revolucionaria del poder, y como dice Marx,[42] es el desquite de la sociedad real sobre la *ilusión de la política*. Si la muerte de Robespierre posee esta significación no es porque él era honesto y los termidorianos corruptos, sino porque representaba, más que cualquier otro, la Revolución en el poder.

Hay en este rasgo una paradoja inversa de la que caracteriza a Mirabeau: mientras el diputado de Aix-en-Provence tiene una vida inferior a su genio, el abogado de Arras posee un destino que sus condiciones no pueden explicar. En el período en que vive con su hermana y sus tías, mimado, dirá Carlota en sus memorias, «por infinitos cuidados de los que sólo son capaces las mujeres»,[43] Mirabeau había conocido la revuelta, el escándalo, el exilio, la prisión. Robespierre sólo eligió seguir un destino del Antiguo Régimen: las mujeres de la familia, la situación cómoda (con el favor del obispo), los alegatos mediocremente ilustrados, la Academia de Arras, la poesía para damas; nada en esta vida hasta la crisis revolucionaria la distingue de otras. No solamente aceptó sino que también cultivó todo lo que había recibido sin elegir, el latín del colegio, la vida con Carlota, el oficio familiar, el medio en que se realizaba este oficio.

Pero tal vez sea esta pasión por el conformismo la que transformará a Robespierre en el elegido por excelencia de la ideología revolucionaria. El Antiguo Régimen lo había definido. La Revolución se expresará a través de él. Es inútil interrogarse sobre su «sicología» pues ésta delimita un campo de realidades absolutamente independiente de lo que será su destino. Antes de 1789 Robespierre había encamado las creencias de su época y de su mundo, la exaltación de la moral, el culto de la virtud, el

amor por la humanidad y por la igualdad, el respeto por el Creador. Pero tan pronto como surgió, la ideología revolucionaria lo invadió por completo.

Lo que su caso tiene de excepcional es que el único intercambio se produce en esta lengua sacerdotal; permanece ajeno al uso del doble teclado que es inseparable de lo que denominamos la «política», y del cual Mirabeau fue, un poco antes, el más ilustre ejemplo. Mientras que Mirabeau o incluso Danton, otro virtuoso de la palabra revolucionaria, son artistas desdoblados, bilingües de la acción, Robespierre es un profeta. Cree en todo lo que dice, y todo lo que afirma lo expresa en el lenguaje de la Revolución; ningún contemporáneo llegó a interiorizar como él el código ideológico del fenómeno revolucionario. Esto quiere decir que en su caso no existe ninguna distancia entre la lucha por el poder y la lucha por los intereses del pueblo que son coincidentes por definición. El historiador que «decodifica» sus discursos para adivinar las finalidades políticas del momento se siente a *menudo extasiado ante sus cualidades de* político parlamentario. Pero para él esta disociación no tenía ningún sentido puesto que en su prosa, que es siempre una prosa de acción, la defensa de la igualdad, de la virtud o del pueblo se identifica con la conquista o el ejercicio del poder.

Actualmente se sabe bien, a partir de los trabajos de Guérin y de Soboul,[44] hasta qué punto, bajo la perspectiva de la racionalidad táctica, el Robespierre victorioso de 1793- 1794 es un político desgarrado entre la Convención y las secciones, o que, al menos, puede ser objetivamente descrito como tal. Basó su reinado de opinión en la derrota del principio representativo, exaltando la exclusión de los girondinos de la Convención entre el 31 de mayo y el 2 de junio de 1793. Pero su consentimiento a este abuso de autoridad de las secciones parisinas no

responde a la misma visión del pueblo y del poder revolucionario. Pues este roussoniano es infiel al Contrato social en un punto esencial: identifica la soberanía del pueblo con la de la Convención (de la que extrae su propia soberanía). De esta manera, Robespierre es el portador de un extraordinario sincretismo entre las dos legitimidades democráticas. ídolo de los jacobinos, no participó, sin embargo, en ninguna de las intrigas destinadas a quebrar la representación nacional, ni después de Varennes, el 20 de junio, ni el 10 de agosto de 1792. Llevado al poder por el golpe antiparlamentario del 31 de mayo —2 de junio, sigue siendo el hombre de la Convención. Idolatrado por los hombres de las Secciones parisinas, les impondrá el silencio. Es el único que pudo reconciliar míticamente la democracia directa y el principio representativo instalándose en la cúspide de una pirámide de equivalencias garantizada día tras día por su palabra. Robespierre es el pueblo en las secciones, el pueblo para los jacobinos, el pueblo en la representación nacional; y esta transparencia entre el pueblo y todos los sitios en cuyo nombre se habla —comenzando por la Convención— es lo que se debe constantemente instituir, controlar, restablecer, como la condición de legitimidad del poder pero también como su primer deber: en esto consiste la función del Terror.

Por esta razón el problema no estriba en que haya tenido un alma tierna, un corazón compasivo o, por el contrario, el gusto apasionado de la venganza. La relación de Robespierre con el Terror no es de orden sicológico. La guillotina se alimenta gracias a su predicación sobre los buenos y los malos; el poder formidable de definir al pueblo que le brinda esta predicación es el que llena las prisiones. Y en esta medida, su propia consagración, la fiesta del Ser Supremo, que durante mucho tiempo fue más molesta para los historiadores republicanos que la guillotina, cumple, no obstante, las mismas funciones que el Terror. El

discurso sobre la igualdad y sobre la virtud que ofrece un sentido a la acción del pueblo encuentra su fundamento en la muerte de los culpables; pero Robespierre conjura al mismo tiempo esta lúgubre necesidad mediante la solemne afirmación de una garantía providencial.

En el fondo existen dos maneras de no poder comprender al personaje histórico de Robespierre: detestar al individuo, o, por el contrario, amarlo demasiado. Es absurdo, claro está, querer hacer del abogado de Arras un monstruo de usurpación, de aquel hombre de bufete, un demagogo, de aquel moderado, un sanguinario, de aquel demócrata, un dictador. ¿Pero qué explicación se da a su destino cuando se ha demostrado que era precisamente el Incorruptible? El contrasentido que es común a estas dos escuelas proviene del hecho de que se atribuyen a las características sicológicas del hombre el papel histórico al que lo empujaron los acontecimientos y el lenguaje que éstos le prestaron. Robespierre es una figura inmortal no porque haya reinado algunos meses sobre la Revolución, sino porque la Revolución nos da a través suyo el discurso más trágico y más puro.

V

Al deducir de esta manera el Terror del discurso revolucionario, nos exponemos a la objeción fundada sobre las «circunstancias», esta providencia de la casualidad histórica. En efecto, la historiografía republicana, obligada a defender su causa frente a los partidarios de la historia contrarrevolucionaria y de todas maneras demasiado humanista como para aceptar sin problemas las represiones sangrientas que han caracterizado al período jacobino, ha elaborado[45] para dar cuenta de él una teoría de las circunstancias que hace pensar indudablemente en lo que nuestro derecho llama las «circunstancias atenuantes». Ha mostrado en detalle hasta qué punto aquellas represiones adoptaron formas variadas: desde la guerra civil abierta hasta asesinatos esporádicos, desde masacres espontáneamente cometidas por bandas revolucionarias hasta el Terror organizado a nivel gubernamental. Pero estas violencias han sido incorporadas al balance de ganancias y pérdidas: esta historiografía ha encontrado la explicación y finalmente la justificación en las condiciones objetivas de la lucha que se instaura alrededor de la propia Revolución. Y como el Terror produce sus episodios memorables y sus formas «clásicas» entre setiembre del 92 y julio del 94, en el momento de la guerra entre la Revolución y Europa, la primera encuentra una excusa suplementaria e incluso absolutoria, en la figura del interés nacional. Si las «circunstancias» ya no son simplemente la hostilidad y las intrigas de la Corte y de los nobles, sino un conflicto armado por el ex-

tranjero preparado y deseado por *él*, si a partir de entonces los enemigos de la Revolución ya no son los ciudadanos que adhieren al Antiguo Régimen por sus intereses o sus prejuicios, sino franceses que traicionan a su patria llevándola a la guerra, el historiador puede dar al Terror una «explicación» que conviene a la vez a la tradición jacobina puesto que ella dice exactamente lo mismo, y al pensamiento liberal puesto que lo que está en juego por sobre toda otra consideración es la supervivencia nacional. La doctrina de la salvación pública elaborada por los mismos revolucionarios, permite dar una unidad al alegato de los historiadores republicanos sobre el Terror: dicha doctrina es común a los siglos XIX y XX.

Pero independientemente de los valores y de las emociones que contiene, ésta es lógicamente sólo la variante más general de la doctrina de las «circunstancias» de la que es necesario analizar las implicaciones. Reducir un acontecimiento como la Revolución Francesa a una respuesta ante el aumento de los peligros que la amenazaban desde su aparición, explicar su desarrollo y su radicalización entre 1789 y 1794 por las intrigas de sus enemigos, significa precisamente no ver el problema planteado. Significa ante todo, una vez más, recurrir al tipo de interpretación que es contemporánea de los acontecimientos mismos, ofrecer de la tesis del complot una versión vacía que acusa más a las cosas que a los hombres. Pero sobre todo implica definir la Revolución por sus elementos exteriores, como una escalada de reacciones populares ante los acontecimientos que la contrarían o que la asedian. La teoría de las «circunstancias» desplaza de esta manera la iniciativa histórica en beneficio de las fuerzas hostiles de la Revolución: se trata del precio inevitable que se debe pagar para disculpar a la Revolución por el Terror. Nadie se sentiría incomodado si la operación no

ocultase completamente —ésta es su función— aquello que es necesario precisamente comprender. Todas las situaciones de extremo peligro nacional no conducen a los pueblos al Terror revolucionario. Y si este Terror revolucionario, en la Francia de la guerra contra los reyes, presenta siempre este peligro como una propia justificación, él opera, en realidad, independientemente de la situación militar: las masacres «salvajes» de setiembre de 1792 ocurren después 84 de la toma de Longway, pero el «gran Terror» del gobierno y de Robespierre de la primavera del 94 corta sus cabezas cuando la situación militar se ha recuperado.

No cabe duda que el Terror forma parte de la ideología revolucionaria y que ésta, que crea la acción y la política de la época, exagera la significación de las «circunstancias» a cuyo nacimiento ha contribuido ampliamente. No existen circunstancias revolucionarias sino una Revolución que se nutre de las circunstancias. El mecanismo de interpretación, de acción y de poder que he intentado describir en las páginas precedentes está en funcionamiento desde 1789; no existe ninguna diferencia de naturaleza entre el Marat del 89 y el del 93. Tampoco, entre el asesinato de Foulon y Berthier y las masacres de setiembre de 1792; o entre el proceso abortado de Mirabeau después de las jornadas de octubre de 1789 y el juicio de los partidarios de Danton de la primavera del 93. Como lo ha observado Georges Lefebvre en un artículo de 1932,[46] el complot aristocrático es desde el 89 el rasgo fundamental de lo que llama la «mentalidad colectiva revolucionaria» que a mi juicio es el sistema de representación y de acción del propio fenómeno revolucionario.

Entonces las «circunstancias» deben constituir el terreno sobre el que este sistema se desarrolla para ocupar la esfera del

poder y en este sentido ellas forman la trama de acontecimientos de la historia de la revolución: conjunto cronológico que el relato desarrolla como un crescendo hasta el 9 Termidor, porque existe detrás de este crescendo narrativo algo que no ha sido jamás claramente reducido a conceptos y que es independiente de las circunstancias, que existe fuera de ellas y que evoluciona con y a través de ellas. Este algo que el historiador denomina a menudo, a partir de sus formas *manifiestas*, un poder cada vez más «popular», no existe, sin embargo, en el propio nivel de lo social; se trata de una *representación de lo social* que invade y subordina el campo político. Se puede discutir indefinidamente si y en qué sentido, la dictadura de salvación pública es «popular»; la manera en que se toman las decisiones es estrictamente oligárquica; pero la legitimidad que envuelve estas decisiones y que le da su fuerza proviene de la voluntad del propio pueblo.

Cualquier historia de la Revolución debe, pues, hacerse cargo no solamente del impacto de las «circunstancias» sobre el desarrollo de las crisis políticas sucesivas, sino también y sobre todo de la manera en que las «circunstancias» son a la vez previstas, preparadas, organizadas, utilizadas en lo imaginario revolucionario y en las luchas por el poder. Definir la «mentalidad colectiva» revolucionaria por sí misma y sólo dentro del nivel de lo social, no es nada más que la introducción a este estudio: pues esta «mentalidad» es esencial en tanto constituye la palanca y el espacio del nuevo poder. En este sentido, las «circunstancias» que empujan hacia adelante la dinámica revolucionaria son aquellas que se inscriben naturalmente en el proceso que lleva a la conciencia revolucionaria. A fuerza de haberlas anticipado tanto, esta conciencia les otorga inmediatamente la significación que les estaba destinada. El banquete de los oficiales de las guardias de los cuerpos y del regimiento de

Flandes del 1 de octubre de 1789, que sólo es una torpe manifestación de fidelidad a la familia real, se transforma en la prueba del complot y provoca las jornadas del 4 y del 5. La huida a Varennes, mal organizada, se vuelve una catástrofe para Luis XVI; pero esto prueba que Marat siempre ha tenido razón y que el rey del Antiguo Régimen nunca ha dejado de preparar en secreto el baño de sangre contrarrevolucionario. La importancia capital del episodio a lo largo de la Revolución no proviene de sus datos fácticos puesto que Luis XVI sigue siendo al igual que antes un monarca constitucional sin poder, sino de su peso simbólico: el regreso del rey cautivo, escoltado a lo largo de todo su camino por el odio silencioso de sus antiguos súbditos no es solamente una consagración invertida que destruye lo que Reims había hecho. Significa también la consagración nacional del complot aristocrático.

De esta huida fracasada del rey de Francia proviene también una cierta modificación de la ideología revolucionaria. Si bien ésta cristalizó muy pronto y desde la primavera del 89 separó a los «patriotas» de los aristócratas o incluso a la «nación» de todo lo que de ella quedaba excluido, no fue sin embargo belicista o chovinista. Los comienzos de la emigración atizaron la desconfianza frente al extranjero, pero los países extranjeros no desempeñaron ningún papel importante en las representaciones de los patriotas: la detención provisoria de las tías del rey en Amay-le-Duc, en la ruta hacia Roma en febrero del 90, muestra que se trata de conservar eventuales rehenes antes que de impedir que se armen los eventuales adversarios. Pero la ruidosa complicidad de los emigrados y de la Europa de los reyes y, sobre todo, el episodio de Varennes por el entendimiento que descubre con el posible invasor, crean una situación que no modifica los rasgos de la conciencia revolucionaria, pero que enriquece y transforma su contenido y sus actores: el «com-

plot» aristocrático adquiere una dimensión europea y la simbólica revolucionaria una significación universal. Contra la internacional de los reyes, solamente la internacional de los pueblos puede asegurar la victoria duradera de la Revolución. En el interior de esta amplificación inevitable del esquema de origen se sitúan la guerra y la cruzada.

Pero la guerra que comienza en la primavera del 92 no se inscribe, en su naturaleza esencial y en su dinámica indefinida, ni dentro de los intereses «burgueses» del lado francés, ni dentro del sistema contrarrevolucionario de los reyes del lado europeo. Por supuesto que reconocemos lo que pudo significar la culminación de la vieja rivalidad mercantil franco-inglesa; pero al subrayar este aspecto del conflicto hasta transformarlo en el contenido principal y en la causa «objetiva» de la interminable guerra, se crea un abismo que ningún historiador de la Revolución, salvo Daniel Guérin,[47] ha podido franquear. En lo que respecta a la Europa de los reyes no cabe duda que sintió a la Revolución Francesa como una amenaza, pero sin embargo no renunció a sus querellas y a sus decisiones, no dejó a un lado sus proyectos tradicionales ni sacrificó sus ambiciones contradictorias a lo que debería haber sido la necesidad prioritaria de una cruzada contrarrevolucionaria. A pesar de las presiones de los emigrados y de las Tullerías, su actitud fue la de aceptar la guerra antes que provocarla. Como observó Jaurès con justeza, en el origen de la inmensa aventura que comienza en 1792 existen razones de política interior francesa. ¿Pero cuáles son estas razones?

Si desde fines de 1791 los girondinos son los apóstoles más elocuentes de la guerra contra el emperador, es porque están convencidos, como lo está Luis XVI en sentido inverso, de que aquélla es la condición de su poder. Y los principales líderes de

la Montaña, Danton, Desmoulins, Marat, abandonan rápidamente a Robespierre, provisoriamente aislado por su oposición a la guerra. Comparten al menos con los girondinos el proyecto de radicalizar la Revolución lanzándola a la aventura exterior, mediante la exaltación del patriotismo jacobino. Las corrientes políticas que llevan a la Francia de 1792 a la guerra no pueden disociarse de los proyectos de los hombres y de los grupos por conquistar, conservar o reconquistar el poder. En este sentido, el de Luis XVI se revelará suicida y el de Brissot, o de Danton, exacto, con una reserva capital que no supieron prever: que la radicalización de la Revolución los llevaría, también a ellos, a la guillotina.

Es cierto que el único de los líderes de la Montaña que se opone a la guerra es Robespierre. De ahí proviene su excepcional lucidez que lo lleva a disipar las ilusiones de los considerandos militares y morales de la retórica jacobina: no, responde a Brissot, la guerra no será fácil, incluso si vencen los soldados no serán recibidos como libertadores y la propia victoria dará a la Revolución generales rebeldes. Pero esta lucidez va acompañada por una ceguera no menos excepcional a propósito de la naturaleza misma de la dinámica revolucionaria: Robespierre no percibe el inmenso campo que la guerra abre a su genio maniqueo. No adivina la potencia explosiva de lo que será el primer encuentro de una escatología laica y del nacionalismo. En este discurso que él y sus amigos expresarán mejor que nadie y que lo conducirá a la cresta de la ola, rechaza o niega las circunstancias. Porque encarna mejor que sus rivales la pureza de la ideología y porque se deja llevar por la sospecha, percibe por el contrario el carácter *doble* de sus discursos: la ambición del poder detrás de la afirmación de los valores. Si Brissot y Luis XVI quieren la guerra, ¿no es acaso porque los une justamente esta ambición? La denuncia permanente del poder forma parte

del funcionamiento de la ideología revolucionaria en tanto poder: en el invierno de 1791-1792 las circunstancias hacen de este discurso de Robespierre un alegato contra la guerra puesto que continúa hablando sin fisuras el lenguaje de la sospecha.

En efecto, en el argumento de Brissot (el cual pronuncia los mejores discursos en favor de la guerra) existe una fisura que no ha escapado a su experto oído: por una parte, 88 Brissot habla el lenguaje puro de la Revolución, aquel mundo de dos dimensiones en el que sólo existen el patriotismo y la traición, el pueblo y el complot de los aristócratas, que le basta con extenderlo a toda Europa para justificar una ofensiva militar de la Revolución Francesa. «Sí, o venceremos a los nobles, a los sacerdotes y a los electores, y nosotros estableceremos nuestro crédito público y nuestra prosperidad, o seremos derrotados y traicionados… y los traidores serán finalmente convencidos y castigados y podremos hacer desaparecer todo lo que se opone a la grandeza de la nación francesa. Confieso, señores, que sólo tengo un miedo y es el de que no seamos traicionados… Necesitamos grandes traiciones: en ellas está nuestra salvación… Las grandes traiciones sólo serán funestas para los traidores; al pueblo le serán útiles.[48]

Pero, por otra parte, el orador girondino se expone a ser acusado por estar de acuerdo con la Corte y el ministerio, es decir, con lo que representa para la conciencia revolucionaria el antiguo poder, enemigo del pueblo. La guerra que sus adulones presentan como el medio para desenmascarar el complot de los adversarios, es por el contrario, para Robespierre, una diabólica maquinación de estos adversarios, una trampa que se tiende a los patriotas y que está destinada a hacer caer en el campo aristocrático a aquella «innumerable fracción» del «partido intermedio». La guerra sólo existe para él como juego de

poderes en el interior de la Revolución. Y frente a Brissot, lo que le da la fuerza de analizar y de prever las ilusiones de la retórica belicista no proviene de una lucidez particular, sino de que nunca se aparta del lenguaje maniqueo del complot, y, por lo tanto, de la sospecha: «Vosotros estabais destinados a defender la libertad sin desconfianza, sin disgustar a sus enemigos, sin oponeros ni a la Corte ni a los ministros, ni a los moderados. ¡Cómo han llegado a ser para vosotros fáciles y risibles los caminos del patriotismo!»[49].

Entonces, si el centro de la conspiración contra la libertad no está en Coblence sino en Francia, «en medio de nosotros», hoy más que nunca la función de los patriotas es velar, denunciar, descubrir, desconfiar. Robespierre, que en esa época no era parlamentario, ejerce más que nunca esta función capital en nombre del pueblo, por intermedio del Club de los jacobinos. ¿Ha anunciado Brissot a los patriotas «grandes traiciones»? Pero este mismo anuncio es sospechoso: la traición por definición aparece disfrazada, es sabia, improbable, inesperada: «No, jamás la Corte ni sus servidores os traicionarán en un sentido grosero y vulgar, es decir, de una manera lo suficientemente inhábil como para que os podáis dar cuenta a tiempo de reparar los males que os han infligido. Pero os engañarán, os adormecerán y os agotarán; os conducirán gradualmente hasta el último momento de vuestra agonía política; os traicionarán con arte, con moderación, con patriotismo; os traicionarán lentamente, constitucionalmente, como lo han hecho hasta ahora; incluso vencerán, si es necesario, para traicionaros con más éxito.»[50].

La traición no es, pues, para Robespierre como para Brissot, una *posibilidad* abierta por la guerra, una especie de elección que se deja al adversario interior. Ella es consustancial a este

adversario, constituye su manera de existir y es tanto más peligrosa cuanto es menos aparente y utiliza la voz del patriotismo. Brissot habla en favor, en su último gran discurso contra la guerra,[51] de la imprevisibilidad de los acontecimientos, del divorcio entre las intenciones de los actores y la historia: si la Corte y el emperador de Austria parecen desear la guerra mientras que sólo desean espantar a los patriotas, en ambos casos corren el riesgo de que esta aventura se vuelva contra ellos: «¿Preveía Luis XVI la caída de la Bastilla cuando reunió a los Notables?… una vez más una chispa basta para la explosión universal. No es el patriotismo quien debe temer las consecuencias; los tronos son los únicos amenazados.» Pero esta referencia a una especie de objetividad histórica, que permite la imprevisión eventual, en este caso probable, de las intenciones nefastas, es por definición ajena al universo político de Robespierre que supone una coherencia perfecta entre las voluntades y las acciones que aquéllas animan y buscan. Si la Corte y los ministros quieren la guerra no es porque les permitirá traicionar la Revolución: lo que ocurre es que nunca han dejado ni dejan de traicionarla pues ésta es su función. Y si Brissot coincide con ellos es porque la traición lo alcanza con su intriga tentacular.

La acción nunca es incierta, como el poder tampoco nunca es inocente. Al igual que la Revolución, Robespieire sólo conoce buenos y malos, patriotas y culpables, la palabra pública de la vigilancia y el complot oculto de los ministros. Al sospechar de entrada de Brissot, al mismo tiempo que de Narbonne y de Luis XVI, incorpora a su rival en la trampa que éste tiende a Luis XVI y a sus consejeros. El desgraciado girondino se ve implicado desde un comienzo en las «grandes traiciones» que él mismo denuncia para poner al descubierto al rey y hacer avan-

zar la Revolución, como cómplice del ministerio. La famosa «ligereza» de las girondinos no consiste en que no supieron usar los medios de su política (pues la política revolucionaria no es una reflexión sobre los medios), sino en que sólo hablaron a medias el lenguaje de la Revolución. Robespierre, que se identifica con este lenguaje, los designa de antemano con el filo de su propia lógica.

De este modo el poder revolucionario sigue estando en el centro del debate sobre la guerra, antes de que ésta se transforme en la condición objetiva de su refuerzo, por un lado, y ofrezca por otro, una legitimidad suplementaria, esencial al discurso del Terror. La paradoja de los girondinos está en que al reclamar y al obtener una declaración de guerra que está en la línea de la demagogia revolucionaria, puedan ser denunciados por cortejar un poder ministerial del Antiguo Régimen. La de Robespierre consiste en que al destruir en nombre de un aparente realismo la retórica del belicismo «liberador», continúa, no obstante, profundizando la mitología del poder popular. De este modo se beneficiará con el éxito provisorio de sus adversarios y con la denuncia premonitoria de sus ambiciones. La guerra lo conducirá al poder, pero no al poder ministerial con el que pudieron soñar Mirabeau o Brissot, sino a aquel magisterio de opinión inseparable del Terror.

La guerra identifica, pues, sin ambigüedad, los nuevos valores con la patria que los sostiene, y a los franceses que son sospechosos de no aceptarlos con criminales. Ya en los primeros años de la Revolución, el adjetivo «patriota» designa a los buenos ciudadanos, a los partidarios del nuevo orden social, a los manifestantes unánimes de la fiesta de la Federación. Los hombres y los grupos supuestamente hostiles a esta nueva Francia y que se ocultan como complotados, si se los excluye de esta inte-

gración nacional que se define contra ellos, sólo son pasibles de una sospecha abstracta o de violencias episódicas que son condenadas. La guerra los constituirá en traidores y los entregará a la justicia del pueblo. Al subrayar las dimensiones del crimen, permitirá nombrar a los complotados y de esto hará incluso una obligación sagrada del discurso revolucionario: mecanismo que se reactiva indefinidamente y que funciona desde la base a la cúspide, desde las secciones a los comités por exclusiones sucesivas.

Los partidarios de la que he denominado «teoría de las circunstancias» quisieron reducir este mecanismo a los períodos de infortunio o de derrota, precisamente para hacer de las «circunstancias» su principio explicativo, pues el peligro nacional extremo da una apariencia de justificación racional al complot de los adversarios y a las violencias de la represión. De hecho, como se puede observar a partir de las dos primeras grandes jornadas terroristas, en agosto del 92 y en el verano del 93, este tipo de situación crea un terreno particularmente favorable a la denuncia de los enemigos y a las exigencias de castigos. Pero éste no es bajo ningún título el principio explicativo: esta dialéctica del pueblo y del complot existe, basta con leer *El Amigo del Pueblo*, desde el verano del 89 cuando la contrarrevolución está aún en el limbo y no tiene en todo caso serias complicidades exteriores. En la primavera del 94 invade toda la historia política de Francia, después de la caída de las «facciones», en el momento de la dictadura del grupo de Robespierre, cuando se recupera la situación militar, cuando la Vendée ha sido destruida y ningún ejército extranjero amenaza ya el terreno nacional y las conquistas de la Revolución. La metafísica igualitaria y moralizante de Robespierre reina entonces sin oposición sobre una Revolución que por fin es fiel a su principio. La fiesta del Ser Supremo y el Gran Terror tienen la misma finalidad: asegu-

rar el reinado de la virtud. La guillotina es el instrumento que separa a los buenos de los malos. De este modo, el proyecto común y sucesivo de los grupos revolucionarios, que consiste en radicalizar la Revolución, es decir, en hacerla coincidir con su discurso, continúa 92 arbitrando las luchas políticas y culmina llevando al poder a la figura más pura de este discurso. En este sentido, la metafísica de Robespierre no es un paréntesis en la historia de la Revolución, sino un tipo de autoridad pública que sólo el fenómeno revolucionario ha hecho posible y lógico. Espacio en el que se desarrollan las luchas por el poder, instrumento de diferenciación de los grupos políticos, medio para integrar a las masas en el nuevo Estado, la ideología termina por hacerse extensiva durante algunos meses al propio gobierno. A partir de ese momento cualquier debate pierde su razón de ser puesto que entre la idea y el poder ya no existe más un espacio a ocupar y a la política sólo le resta el consenso o la muerte.

En este sentido, la victoria de los termidorianos clausura uno de los significados de la Revolución, aquel que, entre el 89 y el 94, está presente en toda la vida política y gracias al cual la ideología de la democracia pura, después de haber sido el verdadero poder de la Revolución, llegó a ser el único gobierno que ésta tuvo. Los vencedores de Robespierre, al intentar restaurar la legitimidad representativa que ellos mismos no logran respetar, vuelven a descubrir la independencia y la inercia de lo social, la necesidad de la negociación política, la imprecisión de los medios y de los fines. Con esto hacen más que detener el Terror: lo deshonran como tipo de poder y lo separan de la voluntad del pueblo. Cual viejos intoxicados, volverán a recurrir a él ocasionalmente, particularmente después del 18 Fructidor: pero vergonzosamente, como si se tratase de un recurso y ya no de un principio.

La prueba de esto es que ya no logran ni siquiera pensarlo. Están mucho menos divididos en lo que respecta al porvenir de lo que lo están con respecto al propio pasado. El 31 de mayo de 1793 dieron su consentimiento a la proscripción de los diputados girondinos y a la amputación de la representación nacional: ¿cómo volverán a encarnar en lo inmediato el principio representativo, indispensable para la legitimidad republicana? Votaron las grandes medidas terroristas de 1793 y 1794 y a menudo emprendieron personalmente las sangrientas depuraciones: ¿cómo justificarán su propio papel cuando acaban de derribar a Robespierre en nombre de la libertad y de ofrecer a la sociedad el derecho de aborrecer la guillotina? El 9 Termidor suprimió la aparente racionalidad de esta ideología terrorista que hasta ayer 93 parecía consustancial a la Revolución. El crimen ha cambiado de sector. Por esta razón a los termidorianos no les basta, para conservar el poder, mantener en los puestos de dirección a los ex-terroristas. Necesitan también, y en el mismo momento, exorcizar el Terror disociándolo del poder que detentan, es decir, ponerlo bajo la exclusiva responsabilidad de Robespierre y de su pequeño grupo. Después de haberse identificado con la Revolución misma, el Terror se transforma en el resultado de un complot o en el instrumento de una tiranía. Babeuf escribe simplemente, en los meses posteriores al 9 Termidor, que aquél ha sido la contrarrevolución. En sus memorias, escritas con cierta distancia temporal, Thibaudeau empleará una racionalización menos excesiva, pero fundada en la misma disociación entre Terror y Revolución: «El Terror no fue una consecuencia necesaria de la Revolución sino una desviación desdichada. Fue mucho más fatal que útil a la República puesto que traspasó todos los límites, fue atroz, inmoló a amigos y a enemigos y nadie tuvo el coraje de reconocerlo, provo-

có una reacción funesta no sólo contra los terroristas sino también contra la libertad y sus defensores.»[52].

Al abandonar el Terror, la ideología revolucionaria ya no comprende al gobierno de la República ni abarca toda la esfera del poder. Ya no es más un incentivo del poder sino su racionalización. Un consenso y no ya una legitimidad. Pero si bien vuelve a ceder a la sociedad su independencia y restituye a la política su autonomía y su racionalidad propias, no por eso deja de seguir constituyendo la opinión republicana y el lazo gracias al cual el sindicato termidoriano sigue hablando al pueblo el lenguaje de la Revolución. La ideología revolucionaria no es más el único poder, ni el pueblo, ni en consecuencia el Terror. Pero los valores de los que es portadora, la libertad y la igualdad, quedan adheridos con más fuerza a la imagen simbólica de la República, frente a la Europa contrarrevolucionaria. De las dos herencias jacobinas, el Terror y la guerra, los termidorianos eliminaron la primera, pero siguieron siendo prisioneros de la segunda. Arrancaron el poder a Robespierre destruyendo su punto de apoyo: la igualdad por la guillotina. Y si les fue posible conservar el suyo se debió a que desplazaron la inversión de energías: la igualdad por la cruzada.

De este modo la guerra perduró como el único criterio de fidelidad a la Revolución: hacer la paz significaba pactar con un enemigo irreductible, emprendiendo un proceso de restauración del Antiguo Régimen. Esta lógica representa la victoria póstuma de los girondinos, contra la que chocan tanto los termidorianos como los hombres de la Montaña, prueba que el 9 Termidor nada cambió al respecto. Ni el Club de Feuillants, ni Danton ni Robespierre pudieron tratar con el adversario, aunque todos lo pensaron. El sindicato de regicidas que les sucede sólo llegará a establecer treguas, seguidas por un resurgimiento

del conflicto y por la agudización de lo que estaba en juego; mientras que la guerra prepara las condiciones de su derrocamiento con Bonaparte. Lo que ocurre es que la guerra no obedece ya a aquella racionalidad de medios y de fines que hacía de las guerras del Antiguo Régimen conflictos limitados alrededor de objetivos negociables. Al haberse constituido en el sentido mismo de la Revolución, la primera guerra democrática de los tiempos modernos tiene como único objetivo la victoria o la derrota total.

La guerra termina siendo de esta manera el denominador común de la Revolución que cabalga sobre sus diferentes períodos y que reconcilia, en cierta manera, la dictadura de la Montaña con la República termidoriana. Pero a partir de 9 Termidor se produce una ruptura: esta fecha separa la época en que la guerra era la forma ampliada del complot aristocrático, el antipoder del poder revolucionario, de la época en que la guerra llega a ser una inversión tanto social y política como ideológica. Al recuperar sus derechos después de la caída de Robespierre, la sociedad reconquistó también su gravedad y sus intereses; las representaciones de la acción ya no coinciden completamente con el juego de fuerzas sociales y con los conflictos políticos. De repente la guerra de los termidorianos revela lo que la guerra de la Montaña ocultaba: ha tomado a su cargo, transformándolas, tendencias seculares de la sociedad francesa. La guerra reactivó el espíritu de cruzada en un viejo país cristiano. Reforzó o recreó la autoridad de los despachos y del poder central, que habían sido conquistas de la monarquía. Ofreció al pueblo la carrera y la gloria militares que durante tanto tiempo habían distinguido y honrado a los nobles.[53]. Si la bandera de la igualdad cobija bajo sus pliegues a toda la nación no es solamente porque es nueva; es cierto que libera a los france-

ses de las injusticias de su pasado, pero les restituye al mismo tiempo, purificadas gracias a la democracia, las ambiciones de su historia.

El 9 Termidor significa de este modo no el fin de *la* Revolución, sino el de su forma más pura. Al devolver a lo social su independencia frente a la ideología, la muerte de Robespierre nos permite pasar de Cochin a Tocqueville.

VI

El 9 Termidor separa no sólo dos épocas sino también dos conceptos de la Revolución. Pone fin a la Revolución de Cochin y permite surgir, por el contrario, la Revolución de Tocqueville. Esta articulación cronológica es también una frontera intelectual, pues diferencia las interpretaciones tras la apariencia de la duración.

En este sentido, Cochin se adhiere a los mismos principios de la historia universitaria de izquierda del siglo XX puesto que está, como ella, fundamentalmente interesado por el fenómeno jacobino. Cochin, por espíritu de análisis, elige, pues, el período que aquélla ha privilegiado implícitamente, período que culmina con la caída de Robespierre. La única diferencia (que es, claro está, fundamental) está en que la historiografía jacobina toma al pie de la letra el discurso jacobino sobre sí mismo, dando como característica del período la participación popular en el gobierno. En cambio, Cochin ve, por el contrario, en el jacobinismo un discurso imaginario del poder (la voluntad del pueblo) que se ha transformado en un poder absoluto sobre la sociedad. Pero en ambos casos se trata de un sistema de poder que se hace añicos el 9 Termidor.

Si se aceptan los criterios implícitos de la historiografía de izquierda, este corte se muestra cada vez más incompatible con los hechos conocidos, ya que los trabajos de D. Guérin y de A, Soboul han demostrado, cada uno a su manera, que la dictadura de Robespierre sólo pudo instalarse gracias a la represión del

movimiento de las Secciones, particularmente en el otoño del 93 y en la primavera del 94;[54] por esta razón cada vez es más cuestionable el carácter «popular» del poder que sucumbe en Termidor, incluso para la tradición historiográfica más «robespieriana», como es el caso de Soboul. Si esta tradición mantiene, no obstante, el 9 Termidor como un corte decisivo es porque en él ve una verdad existencial, mucho más poderosa que los progresos de la erudición: existe un revolucionario legendario que muere con Robespierre y que habría sobrevivido a la detención de Jacques Roux o a la ejecución de Hébert. Cochin es quien da la clave de este personaje legendario cuando define la Revolución como el fenómeno jacobino y al fenómeno jacobino como la apropiación simbólica de la voluntad del pueblo.

Lo que desaparece, pues, el 9 Termidor no es la participación de las masas en el gobierno de la República. Esta participación es completamente inexistente en los pocos meses de la dictadura de Robespierre propiamente dicha, entre abril y julio del 94; durante todo el período llamado de salvación pública esta participación es de todos modos confiscada por las oligarquías militantes —clubes, secciones, comités— en lucha con la Convención por representar al pueblo. Y Robespierre, en este sentido, no es nada más que la encamación final de esta identidad mítica. Pero éste es el sistema de poder que derriban los conjurados de Termidor. No se trata, pues, simplemente de la sustitución de un poder por otro tipo de poder, como en un golpe de estado o cuando cambia la mayoría. Se trata de la sustitución de un tipo de poder por otro tipo de poder y en este sentido, y solamente en este, del fin de la Revolución.

En efecto, el poder revolucionario aparece constituido por la representación que ofrece permanentemente de sí mismo —incluso si debe desaparecer— como homogéneo y transparente

para el «pueblo»; cuando llega a ser expulsado de esta posición simbólica, cede su puesto al grupo o al hombre cuyo discurso acusador ha restablecido esta homogeneidad y esta transparencia amenazadas. La Revolución carece de legalidad y sólo tiene una legitimidad. Su sitio está en un discurso múltiple y único de la legitimidad democrática.

Luego de la caída de Robespierre, la Revolución no tiene ya legitimidad; sólo conserva una legalidad (incluso cuando la viola). Su sitio está ahora en los callejones sin salida de la legalidad republicana. 98

Esto significa que la ideología revolucionaria ya no constituye más el poder político y la sociedad civil simultáneamente ni sustituye a estas dos instancias en nombre de la soberanía del pueblo. Esta ruptura se pone en evidencia, al día siguiente del 9 Termidor, gracias a la exuberancia de manifestaciones del cuerpo social y al aborrecimiento general que se manifiesta contra el Terror. Es evidente que lo que provoca la inmediata caída de Robespierre es la recuperación que la sociedad hace de su independencia, a todos los niveles, ya se trate de la vida cotidiana, de las costumbres, de los hábitos, de las pasiones o de los intereses. El contenido esencial de la libertad recuperada en Termidor es el del desquite de lo social sobre la ideología: por esta razón presenta al observador una especie de gravidez prosaica que disgusta a los admiradores del Incorruptible. Pero también porque revela no una «reacción» sino *otra Revolución* ocultada por la precedente, diferente de ella puesto que es su sucesora e inseparable de ella pues nunca hubiera surgido sin ella: la Revolución de los intereses.

Los campesinos se transforman en compradores de bienes nacionales, la burguesía está mezclada en los negocios y hace negocios, el soldado se enriquece y hace carrera en la guerra:

«La Francia, escribe Tocqueville, que había dejado de querer a la República, siguió profundamente adherida a la Revolución».[55] Con esto quiere decir que lo que tenía de revolucionario la sociedad francesa después de Termidor eran sus intereses y no ya su política; la voluntad de conservar o de defender sus ventajas adquiridas y ya no el nuevo comienzo de la historia humana. La Revolución deja de ser un advenimiento y se transforma en un balance. La sociedad civil la reconquista, se hace cargo de ella y de este modo la Revolución aparece como cálculo de ganancias y pérdidas, en él Tocqueville pudo leer medio siglo más tarde, a partir de este punto de vista, lo que este balance debía también al Antiguo Régimen.

Cuando Tocqueville dice que los franceses después de Termidor «habían dejado de querer a la República», quiere decir que el régimen político de aquella época no encontró ni apoyo en la opinión ni un punto de equilibrio constitucional y que incluso no ejerció un verdadero poder. Observa que el Terror se hizo «imposible y al estar ausente el espíritu público, toda la máquina del poder se hizo trizas al mismo tiempo».[56] Pero como Tocqueville no elaboró una teoría del Terror, tampoco puede dar una explicación a la imposibilidad del así llamado Terror. Prisionero de su concepto de la revolución-continuidad, colocó dentro de un amplio paréntesis el estudio de las formas políticas sucesivamente creadas por la Revolución Francesa entre 1789 y el Consulado.

Si el Terror es, pues, «imposible» después del 9 Termidor es porque seguramente la sociedad ha recuperado su autonomía en relación a la política. Pero esta recuperación sólo ha sido posible porque la ideología revolucionaria ha dejado de comprender el poder. A partir de entonces las representaciones de la acción no son dominantes sino que están subordinadas a la ac-

ción. Y los valores que constituyen los objetivos de esta acción son diferentes de los actores: se han transformado en su justificación y han dejado de ser su identidad. Para defender la República contra la ofensiva realista interna de 1798, los termidorianos no tienen ya necesidad de afirmar que son «el pueblo»: en esto consiste la diferencia entre el Terror de Robespierre y el de los fructidorianos. El primero es un acto de legitimidad en tanto que el segundo tiene sólo un carácter operativo: por esta razón el primero, durable y sangriento, es un acto de la Revolución mientras que el segundo, muy pronto frenado por la resistencia de la sociedad, es un recurso que pone fin al poder termidoriano. Este poder, al que el Terror ha dejado de investir, y que aún no ha sido habilitado por la administración, no posee ya ni la fuerza de la Revolución ni la de la ley.

No sería difícil mostrar, a partir de las laboriosas prescripciones de las administraciones del Directorio sobre el uniforme de las ceremonias republicanas, como la ideología revolucionaria se degradó racionalizando una política. Esta ideología no es menos necesaria que en el período jacobino y, en cierto sentido, lo es más puesto que el gobierno termidoriano no logra adaptarse a la legalidad que se ha dado. Pero no ejerce las mismas funciones pues ha cambiado de naturaleza. Puesto que el poder está a partir de entonces fundado sobre una cadena de delegaciones de soberanía, esta ideología no es ya el elemento que lo define y que lo adapta a la voluntad del pueblo. La ideología lo ayuda por medio de la educación republicana de los ciudadanos; lo sirve por intermedio de la pedagogía de la igualdad. Ella es quien traduce su voluntad y sus intereses, pero ya no quien le confiere su autoridad. El funcionamiento del régimen del Directorio la excluye como principio y la presupone como medio.

Poco importa en este caso que este régimen haya necesitado más de ella cuanto más desacreditado ante la opinión pública estaba y cuando menos respetaba la legalidad. La coyuntura en la que se encuentra exagera los rasgos pero no modifica su naturaleza. La ideología revolucionaria de principal pasó a ser subordinada, de discurso de legitimidad pasó a propaganda republicana. Bajo el régimen de la democracia pura era el espacio preciso del poder. Ahora sólo actúa como instrumento del Estado representativo moderno.

Cumple, no obstante, una función mucho más profunda que la que supone la versión puramente instrumental que procede del cinismo termidoriano. Conserva de sus recientes orígenes la suprema dignidad de haber sido la Revolución misma y de seguir representándola ante sus adversarios interiores y exteriores. Por esta razón no es solamente un disfraz de los intereses burgueses; ni un simple medio de conservar la herencia revolucionaria cuando reúne a los diputados regicidas con los propietarios enriquecidos y los campesinos- soldados. La ideología es junto con la guerra, y la una conduce a la otra, lo que la Revolución conserva de más vivo; ambas constituyen la democracia y la nación. La República representativa es a la vez demasiado oligárquica y demasiado débil como para asumir durante mucho tiempo la responsabilidad de aquella sedimentación que mezcla intereses e ideas igualmente poderosas. Bonaparte será quien pague el doble precio histórico: un estado fuerte y la guerra permanente.

De este modo, la ideología revolucionaria que en 1792- 1793 bajo su forma químicamente pura origina la guerra y el Terror, en 1799 es semiopinión, semilegitimidad, la clave del nuevo poder que se instala. La burguesía de Brumario buscaba un militar liberal para dirigir un sistema representativo. El senti-

miento popular empuja a un general victorioso a instaurar un estado absoluto. Como explica Marx,[57] la Revolución Francesa fue clausurada por una versión administrativa del Terror.

Por esto vemos que cuando Tocqueville piensa la Revolución en términos de balance, tiene doblemente razón al considerar este balance como fundamentalmente político y cultural (en el sentido más amplio de la palabra) y cree, ante todo, en el fortalecimiento del estado centralizado, desembarazado de los obstáculos que le oponía la estructura social y administrativa del Antiguo Régimen. Cuando Tocqueville habla en su último libro de la «democracia» se trata más bien de una cultura igualitaria que de un estado de sociedad; esta cultura debe su difusión social al desarrollo de la monarquía absoluta que ha destruido y al mismo tiempo petrificado las jerarquías tradicionales, vaciándolas de su contenido y eternizándolas por medio de la ley. Entonces, el triunfo de esta cultura y de una administración centralizada de la que es causa y efecto, da un sentido a la Revolución Francesa al unir a Luis XIV y a Napoleón.

Pero lo que le falta a esta historia, como intento demostrarlo,[58] es el análisis de las mediaciones a través de las que pasa y sobre todo de la más importante y de la más improbable de entre ellas: la propia Revolución. El problema consiste pues en comprender cómo la continuidad aparentemente inevitable de un fenómeno se hace evidente a través de la discontinuidad aparentemente radical de una Revolución.

Se observa claramente que esta Revolución elimina los obstáculos que se le presentan al ejercicio de una autoridad administrativa central. Pero las sugerencias de este libro van más allá de esta observación negativa: en la cultura democrática, verdadera novedad de la Revolución Francesa, existe en esta transferencia de legitimidad que es consustancial a su naturale-

za, algo que reconstituye al revés, o al derecho, la imagen tradicional del poder absoluto. Entre 1789 y el 9 Termidor del 94, la Francia revolucionaria hace de la paradoja de la democracia, explorada por Rousseau, la única fuente del poder. Integra a la sociedad y al estado por medio del discurso de la voluntad del pueblo; y las representaciones últimas de esta obsesión de legitimidad son el Terror y la guerra, inscritas finalmente en la violencia de los grupos por apropiarse del principio democrático. El Terror inscribe sobre el modo revolucionario una especie de derecho divino de la autoridad pública.

Esta configuración se deshace el 9 Termidor gracias a la independencia recuperada de la sociedad que reaparece con sus intereses, con sus divisiones y que pretende volver a fundar la ley sobre la representación electiva del pueblo. En cierto sentido la Revolución está terminada puesto que ha renunciado a su lenguaje y porque pone en evidencia sus intereses. Sin embargo, algún aspecto de ella sigue expresándose más allá del 9 Termidor: se trata de la guerra que sobrevive al Terror y constituye el último refugio de la legitimidad revolucionaria. Al mismo tiempo que impone a la Francia del Directorio —tanto como a la antigua monarquía — sus coacciones administrativas de movilización de recursos y de hombres, a través de ella el genio de la Revolución sigue murmurando a los franceses la palabra mesiánica de los orígenes. En el extremo de esta lógica ambigua está Bonaparte, es decir, un rey de la Revolución. La imagen antigua del poder ligada a la nueva legitimidad.

Si rechazando la cronología hacemos desviar a Tocqueville por el camino de Augustin Cochin se obtiene una Revolución Francesa cuya *naturaleza* se apoya en una dialéctica del poder y de lo imaginario y el primer *balance,* diez años después de su explosión, en la instauración del reino de la democracia. La Re-

volución es un imaginario colectivo del poder que no rompe la continuidad y que deriva sólo en la democracia pura para asumir mejor, en otro nivel, la tradición absolutista. Se trata del proceso por el cual la sociedad francesa recompone a la vez su legitimidad política y su poder administrativo central. Augustin Cochin nos permite comprender cómo la legitimidad democrática sustituyó a la antigua legitimidad de derecho divino, cómo invadió el espacio abandonado por ésta, espacio inmenso y para hablar con propiedad infinito, puesto que contenía todo el orden político y social en su principio. La legitimidad democrática de la Revolución es a la vez su contrario y su reverso: quiero decir que ésta recupera el mismo espacio, que se niega a parcelarlo y que lo inviste con el mismo sentido homogéneo y originario, válido para todo el nuevo orden, pero a partir de la voluntad del pueblo. 103

Durante aquellos años ninguna burguesía «liberal» pudo jamás ser la encarnación o el intérprete de esta legitimidad. Ninguna representación parlamentaria logró transformar duraderamente en leyes los derechos y los deberes de los nuevos ciudadanos. La democracia pura culminó en el gobierno del Terror. Y si Bonaparte puede «clausurar» la Revolución es porque constituye su versión plebiscitaria: es decir, la forma finalmente lograda bajo la cual la sociedad funda un poder que proviene completamente de ella, pero que es independiente y superior a ella, como el Terror, pero que ofrece a un nuevo rey lo que busca en vano desde 1789 y que era en sí mismo contradictorio: la condición de posibilidad de una administración democrática. La Revolución finaliza porque Francia se reencuentra con su historia o más bien porque reconcilia sus dos historias.

Para comprender esto basta con aceptar considerar a la Revolución en su centro conceptual y no diluirla en un vago evo-

lucionismo destinado a dignificar en exceso las virtudes de sus actores. La originalidad de la Francia contemporánea no consiste en que haya pasado de la monarquía absoluta al régimen representativo, o del mundo nobiliario a la sociedad burguesa: Europa recorrió el mismo camino sin Revolución y sin jacobinos —aunque los acontecimientos franceses pudieron acelerar por todas partes la evolución y crear imitadores. Pero la Revolución Francesa no es una transición, es un origen y un fantasma del origen. Su interés histórico reside en lo que ella tiene de único y es precisamente este «único» lo que llegó a ser universal: la primera experiencia de la democracia.

Segunda Parte

TRES HISTORIA POSIBLES DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

1

EL CATECISMO REVOLUCIONARIO[*]

El drama de los franceses, como el de los obreros, son los grandes recuerdos. Es necesario que los acontecimientos pongan fin de una vez por todas a este culto reaccionario del pasado.

Marx

«Carta a César de Paepe»
14 de septiembre de 1870

I

¿Hemos pues vuelto a las batallas de los buenos tiempos de antaño? ¿Amenaza el fantasma de la contrarrevolución la obra de los grandes antepasados? Podríamos creerlo a pesar de la calma algo sombría de nuestra vida pública, al leer un pequeño libro de Claude Mazauric recientemente aparecido[1] y prologado por Albert Soboul: en él el autor denuncia gravemente una historia de la Revolución destinada al gran público que publiqué hace cinco años junto con Denis Richet.[2] Se acusa al libro por no estar de acuerdo con una de las interpretaciones marxistas: aquella defendida por Albert Soboul y sus discípulos, y por esta razón, con los libros de los grandes predecesores que éstos monopolizan en beneficio propio, de Jaurès a Georges Lefebvre, con la buena conciencia de los creyentes. De pronto, puesto que el razonamiento tiene su lógica maniquea, Richet y yo somos acusados de hacer el juego a la «ideología burguesa» que ha orquestado nuestra obra con una «poderosa campaña publicitaria en la prensa, en las ondas radiofónicas, en la televisión». Claude Mazauric que sólo presta atención a su coraje, no vacila en modificar en provecho propio, por medio de una innovación sin precedentes, las reglas que son obligatorias en materia científica: moviliza, en efecto, el patriotismo de sus lectores para condenar mejor lo que denomina el «prejuicio antinacional» de sus adversarios que adoptan posiciones tibias

frente al expansionismo jacobino: «lo digo como lo pienso», precisa en este sentido, en una vuelta sobre sí mismo que suscita este golpe de audacia patriotero. Finalmente, después de una larga exposición, el intrépido investigador nos ofrece el secreto de su perspicacia; «El método del historiador es, pues, teóricamente idéntico al del partido obrero leninista». De esta manera se plantean contra un libro acusado de herejía, los principios de un doble proceso; el fiscal se cubre a la vez con nuestras glorias nacionales y con la teoría leninista. Comprendemos por qué el veredicto es duro. Los acusados lo merecían verdaderamente.

El lector se habrá ya dado cuenta que este debate, en su aspecto político-teatral, es en realidad una farsa o un combate de sombras. En el plano político, nada ni nadie amenaza en la Francia actual la obra de la Revolución Francesa: la derecha después de la derrota del fascismo, ya no se define contra la Revolución de 1789-1794 ni contra la República. En el plano universitario, la historiografía «marxista» (que yo llamaría más bien jacobina) de la Revolución Francesa es hoy más que nunca la historiografía dominante: posee sus antepasados, sus tradiciones, sus cánones, su vulgata y no podemos decir que cultiva la impertinencia o el anticonformismo. En síntesis, la Revolución Francesa está en el poder en la sociedad y en las instituciones, particularmente en las universitarias. Con esto quiero simplemente decir que cualquier debate histórico sobre ella no pone en juego nada que concierna a la política real.

No obstante si el historiador sigue creyendo en esto es porque tiene necesidad de creerlo: cuanto más ilusoria es la participación imaginaria en las luchas de la ciudad, más reconforta al hombre de gabinete; un mínimo de perturbaciones se ve compensado por un máximo de satisfacción sicológica. Pero si a su vez esta ilusión es vivida como una realidad, es porque a

través de la historia de la Revolución Francesa el intelectual comparte o exalta valores siempre vivos. Al constituir los fundamentos mismos de nuestra civilización política, aquéllos nada han perdido de su poder de exaltación; aunque ya no constituyen objetivos de las luchas reales, no por esto abandonan la memoria de los hombres. No solamente porque esta memoria nacional, objeto de tantas preocupaciones pedagógicas, está retrasada con respecto a los acontecimientos de nuestra vida social, sino sobre todo porque es de una elasticidad casi indefinida; es evidente que toda revolución, después de la Revolución Francesa, pero especialmente la propia Revolución Francesa, tiende a pensarse como un comienzo absoluto, un punto cero de la historia en el que se encuentran todas las realizaciones futuras, implícitamente contenidas en la universalidad de sus principios. Por esta razón las sociedades que dicen tener una «fundación» revolucionaria, sobre todo si ésta es relativamente reciente, tienen una dificultad particular para escribir su propia historia contemporánea.[3] Cualquier historia de este género es una conmemoración de los orígenes y la magia del aniversario proviene no de la discusión crítica de la herencia sino de la fidelidad de los herederos.

En este sentido, tal vez es inevitable que cualquier historia de la Revolución Francesa sea, hasta un cierto punto, una conmemoración. Conmemoración monárquica en la que se lloran las desgracias del rey y la legitimidad perdida. Conmemoraciones «burguesas» en las que se celebra la fundación de un nuevo contrato nacional. Conmemoración revolucionaria en la que se subraya la dinámica del acontecimiento fundador y sus promesas de futuro. Desde este punto de vista, toda la historiografía de la Revolución Francesa puede legítimamente ponerse en relación con la evolución de la coyuntura política y social de los

siglos XIX y XX:[4] de este modo se obtiene un producto algo extraño, una especie de historia residual, en cada etapa definida por los elementos del presente que trasmite en su interpretación del pasado. Este ejercicio es indudablemente útil e incluso saludable, en la medida en que significa una toma de conciencia de las condiciones ambiguas en las que arraigan o se mezclan lo histórico y lo actual; pero, salvo si se quiere llegar a la concepción de una historia completamente relativizada, sometida a la demanda social, punto de anclaje ilusorio en medio de una deriva incontrolable, no es posible limitarse a la simple comprobación de lo que hay de presente en cualquier historia de la Revolución; este ejercicio debe ir acompañado de una comprobación particular, tan precisa como sea posible, de los obstáculos de nuestro presente.

La Revolución, ¿pasado o futuro?

Es evidente que estos obstáculos no son igualmente fecundos o igualmente estériles. El prejuicio contrarrevolucionario, por ejemplo, incluso si constituye el telón de fondo de historias de la Revolución nada despreciables como la de Taine, me parece el más nefasto para la comprensión del fenómeno; este prejuicio tiende constantemente a reducirlo o a negarlo; conduce naturalmente a ciertos tipos de explicaciones moralizantes (providencia, complot, etc) poco apropiadas para dar cuenta —^y ésta es su función— de acontecimientos o de períodos caracterizados por la actividad excepcional de las masas populares. Para comprender la Revolución es necesario aceptarla de una cierta manera: pero la clave está precisamente en la manera. Los más grandes historiadores de la primera mitad del siglo XIX están todavía hipnotizados por el acontecimiento que ha dominado sus vidas; pero ninguno de ellos, ni Guizot ni Michelet, ni por supuesto Tocqueville se sienten, sin embargo, autorizados a

considerarla como familiar, «normal», fácil de comprender. Por el contrario, el asombro ante la *extrañeza* del fenómeno es lo que constituye la determinación existencial de su obra histórica. Todos «decentran» el inmenso acontecimiento, lo descomponen en elementos y períodos y lo restituyen en una prolongada evolución para reducir a conceptos su o sus significaciones. Pues todo análisis verdaderamente histórico de la Revolución Francesa comienza con la crítica, implícita al menos, de lo que constituye la conciencia manifiesta, la ruptura antiguo/nuevo situada en el corazón de la ideología revolucionaria: desde este punto de vista Tocqueville es el que va intelectualmente más lejos, invirtiendo la idea que los actores de la Revolución habían tenido de sí mismos y de su acción y mostrando que lejos de haber sido los agentes de una ruptura radical, aquéllos consolidaron el Estado burocrático centralizado, tarea que había sido comenzada por los reyes de Francia. En lo que respecta a Guizot, su conservadurismo político es el que lo libera de la mitología del acontecimiento fundador: la Revolución Francesa debe ser una culminación y no un comienzo. De los tres, Michelet es el que más ha interiorizado la ideología revolucionaria. Pero aborda la historia de la Revolución después de haber recorrido toda la historia de Francia; y esta pasión del pasado por el pasado mismo, junto a la extraordinaria diversificación de su análisis de la historia revolucionaria, lo libera de la teleología: para que la revolución anuncie y funde el porvenir, es necesario que sea, como se decía bajo la III República, un «todo».

La ideología espontánea de la Revolución-madre se vio reforzada por las luchas de comienzos de la III República, pero también, y sobre todo, por el desarrollo del movimiento socialista. Este lleva en sí potencialmente una segunda revolución dialécticamente destinada a negar el estado de cosas instaurado

por la primera y a realizar finalmente sus promesas. De esta manera nace esta configuración extraña, esta ideología ingenua, este esquema lineal según el cual la revolución-madre[5] recupera en el siglo XX el significado fundante que en su momento le habían dado sus propios actores; pero se trata de un significado diferente, como si se hubiese amputado una gran parte de la riqueza empírica del acontecimiento pues es un significado estrechamente selectivo: la Revolución Francesa no representa aquella conmoción de valores, aquella modificación de las condiciones sociales y del personal dirigente que posibilitan el establecimiento del Estado y de la sociedad francesa contemporánea, de Mirabeau a Napoleón; se hace finalizar esta revolución, llamada «burguesa», el 9 Termidor, cuando termina precisamente el episodio no «burgués» de su desarrollo: se sitúa entonces su centro en el período jacobino, en el momento en que la ideología moralizante y utópica encubre al máximo el proceso histórico real, las relaciones reales de la sociedad civil y del Estado. La inversión afectiva que el historiador ingenuo hace sobre estos valores y sobre esta ideología le permite hacerse cargo de la ilusión de los actores del año II, y asignar a la Revolución Francesa una especie de reduplicación fundadora, ya no de valor nacional sino universal. Cuando Albert Soboul habla de «nuestra madre común», temo que esta referencia clásica[6] no arroje ninguna nueva luz sobre el debate; lo que ella en cambio ilumina, como un grito del corazón, es la profundidad de una pasión.

A partir de 1917, la Revolución Francesa no es ya aquella matriz de probabilidades a partir de la que puede y debe elaborarse otra revolución definitivamente liberadora; ya no es aquel campo de posibilidades descubierto y descrito por Jaurès en toda la riqueza de sus virtualidades. Se ha transformado en la ma-

dre de un acontecimiento real y su hijo tiene un nombre: octubre de 1917, y más generalmente, la Revolución Rusa. Desde 1920, en un pequeño folleto,[7] Mathiez subraya el parentesco entre el gobierno de la Montaña, de junio del 93 a julio del 94, y la dictadura bolchevique de los años de guerra civil: «Jacobinismo y bolchevismo son en el mismo sentido dos dictaduras, nacidas de la guerra civil y de la guerra extranjera, dos dictaduras de clase, que recurren a los mismos medios, al terror, a la requisa y a los impuestos y que se proponen en última instancia, una meta semejante, la transformación de la sociedad y no solamente de la sociedad rusa o de la sociedad francesa, sino de la sociedad universal» (p. 34). Por lo demás, como Mathiez lo subraya, los bolcheviques rusos tuvieron siempre presente el ejemplo de la Revolución Francesa y particularmente de su período jacobino. A partir de la escisión del partido Socialdemócrata ruso en bolcheviques y mencheviques, en 1903, Lenin recurrió al modelo jacobino: «el jacobino, indisolublemente ligado a *la organización* del proletariado *consciente* de sus intereses de clase, es precisamente el *socialdemócrata revolucionario*».[8] Esta referencia nutrió una extensa polémica con Trotsky que en la época se inclinaba del lado menchevique; en un libro muy poco conocido[9] y reeditado recientemente, Trotsky subraya al anacronismo del análisis de Lenin. Pues o bien «el jacobino… se liga a "la organización del proletariado que se ha hecho consciente de sus intereses de clase", y deja entonces de ser jacobino»;[10] o bien… es jacobino, es decir, radicalmente diferente del Socialdemócrata revolucionario: «Dos mundos, dos doctrinas, dos tácticas, dos mentalidades separadas por un abismo…»,[11] concluye al final de un largo análisis histórico de los callejones sin salida y de las locuras ideológicas del terrorismo jacobino. Pero este llamado al orden intelectual, de una ortodo-

xia marxista irreprochable, no impidió naturalmente el entrecruzamiento permanente de las dos revoluciones en la conciencia de los revolucionarios rusos. Sabemos, por ejemplo, que después de la muerte de Lenin, en el momento en que merodea el espectro de Termidor, Stalin sella su alianza táctica con Zinoviev y Kamenev sobre la base del miedo común de un nuevo Bonaparte, que es precisamente Trotsky, ex-jefe del Ejército Rojo.

Esta contaminación no estuvo solamente presente en la cabeza de los actores de la historia del siglo XX; existe también en el espíritu de los historiadores de la Revolución Francesa, y con tanta más fuerza cuanto que la historiografía de la Revolución ha sido, al menos en Francia, en su mayoría de izquierda. El «desplazamiento» de la Revolución Francesa que hizo la Revolución Rusa al transferir el interés y la curiosidad del 89 al 93, tuvo además consecuencias positivas en el dominio de la erudición: representó una poderosa incitación para estudiar con más atención el papel de las clases populares urbanas en el proceso revolucionario. Libros importantes como *La vie chère* de Mathiez,[12] *Bras nus* de Daniel Guérin,[13] o los *Sans-culottes* de Albert Soboul[14] le deben probablemente su inspiración.[15] En efecto, es evidente, y de esto existen muchos ejemplos desde Tocqueville a Max Weber, que el interrogarse sobre el presente puede ayudar a la interpretación del pasado.

A condición, evidentemente, de que este interrogante siga siendo un interrogante, una serie de hipótesis nuevas, y no una proyección mecánica y apasionada del presente sobre el pasado. La interpretación de la Revolución Francesa, al ir acompañada como un menor por otro discurso, implícito, sobre la Revolución Rusa, no ha ganado ni en riqueza ni en profundidad; el discurso latente ha proliferado como un cáncer en el interior

del análisis histórico hasta llegar a destruir su complejidad y su significado mismo. Percibo, al menos, tres trayectorias de este fenómeno: primero, la búsqueda, en la historia de la Revolución Francesa, de precedentes que justifiquen la historia revolucionaria y post-revolucionaria rusa.[16] Tomemos como ejemplo las depuraciones en el interior del grupo dirigente de la Revolución, característica común de ambas historias: tanto Stalin como Robespierre eliminaron a sus antiguos camaradas en nombre de la lucha contra la contrarrevolución. A partir de entonces, las dos interpretaciones «espontáneas» de la depuración —el ejemplo francés viene en apoyo del otro— se reforzaron y coagularon alrededor de la idea de que la contrarrevolución está en la revolución. De lo que se trata entonces es de descubrirla. Una verdadera y eventualmente fecunda comparación de los dos fenómenos consistiría en examinar en ambos casos —y éstos son naturalmente muy diferentes— cómo funciona el proceso efectivamente idéntico de división y de eliminación del grupo inicialmente dirigente. En lugar de este análisis ha sido el mecanismo de justificación del presente por el pasado, característico de la historia teleológica, el que ha actuado.

Segunda trayectoria: la sustitución de los pocos análisis, a veces contradictorios, que nos dejaron Marx y Engels de la Revolución Francesa[17] por un marxismo extraordinariamente simplificado y simplificador. Se trata de un simple esquema lineal de la historia en el que la revolución burguesa al agrupar detrás de ella al campesinado y a las masas populares urbanas, permite la transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista; la dictadura de la Montaña puesta de relieve como el episodio más «popular» del proceso, recibe por esto la significación más «progresista»: la de llevar «hasta sus últimas consecuencias», por medio de la guerra y el terror, las

tareas que de antemano se le asignan a la revolución burguesa y al mismo tiempo la de anunciar las liberaciones futuras, y en particular y específicamente, la Revolución de octubre de 1917. La revolución, de esta manera, se encuentra cada vez más descentrada con respecto a su propia realidad cronológica, desplazada del 89 al 93 y luego súbitamente interrumpida en julio del 94, en el momento en que agita a Europa y se instala en Francia. El concepto de «revolución burguesa» deviene un concepto flotante, vestido demasiado holgado para un proceso cronológico limitado por sus dos extremos.

Si esta contradicción evidente no molesta al historiador «marxista» (en el sentido en que antes lo definimos) es porque este historiador es más neo-jacobino que marxista. Aplica un esquema marxista, transmitido por la Revolución Soviética, sobre una inversión político-afectiva mucho más poderosa y que es la interpretación que de sí misma hace la Revolución Francesa, simultáneamente fundadora de la «gran nación» y liberadora de la sociedad universal, es decir, mucho más jacobina que «constituyente». De la Revolución Rusa prefiere aquello que Mathiez, que no era marxista, había percibido desde 1920: la superposición de dos imágenes liberadoras que hacen de la trama de nuestra historia contemporánea una religión del progreso, en la que la Unión Soviética representa en la segunda el papel que Francia ejerció en la primera. Poco importa que la historia de las últimas décadas haya dado a tal construcción un mentís al que esta ideología no debió sobrevivir; pero la ideología tiene precisamente por función ocultar la realidad y por lo tanto, sobreviviría. El historiador neo-jacobino, intoxicado por la idea de una nación investida de la función de iluminar a la humanidad, se resiste a abandonar la tienda de oxígeno. Por el contrario, una vez más, a través de las palabras de Albert Soboul, renueva las «lecciones» de una historia que es una peda-

gogía del progreso y habla del 93 en presente: «¿Quién podrá ignorar que algunos de los problemas que se plantean en la actualidad al movimiento revolucionario, estaban ya, bajo otra forma, en el corazón del complejo y terrible juego social y político del año II?»[18]

De esta manera se ha constituido, a nivel de la interpretación de la Revolución Francesa, una especie de vulgata leninista- populista, cuyo mejor ejemplo es sin duda el *Précis*[19] de Soboul, cuyos cánones aspiran a la solidez en la medida en que se apropian de toda la historiografía «de izquierda» de la Revolución, desde Jaurès a Georges Lefebvre.[20]

La desgracia acecha a quien se aleje de esta interpretación pues traicionará al mismo tiempo a Danton y a Jaurès, a Robespierre y a Mathiez, a Jacques Roux y a Soboul. En esta amalgama extravagante, apenas forzada, se descubre el espíritu maniqueo, sectario y conservador de una historiografía que sustituye el concepto por el juicio de valor, la casualidad por la finalidad, la discusión por el principio de autoridad. Los nuevos Teilhard de Chardin de la revolución jacobina doblemente fundadora vuelven a encontrar su vieja mecedora, el mundo político imaginario de dos dimensiones en el que aparecen investidos con la función de defensores del pueblo. De este modo, sobrevive con ellos, a la vez como herencia, como presente y como futuro, la alternativa revolución-contrarrevolución que ellos tienen la misión de relatar, de trasmitir mediante una historia que es al mismo tiempo comunión y pedagogía. Cualquier *otra* historia de la Revolución, es decir, cualquier historia que intente escapar a este mecanismo de identificación espontánea con el objeto y los valores que ella precisamente debe explicar es, por esta razón, necesariamente contrarrevolucionaria, es decir, anti-nacional: la «lógica» del razonamiento es impecable,

salvo que no se trata de un razonamiento, sino de un ritual renovado, y a partir de ese momento, esclerosado, de la conmemoración. Es la tumba del soldado desconocido: no el de la Marne sino el de Fleurus.

II

El último libro de Albert Soboul[21] constituye una perfecta ilustración de este tipo de historia; desde este punto de vista, no es tan desdeñable como lo harían suponer sus procedimientos de redacción,[22] pues la simplicidad de su arquitectura descubre todos los secretos de esta conciencia histórica conmemorativa y finalista al mismo tiempo.

Historiador de la Revolución Francesa, A. Soboul propone un título prometedor, que procede del programa de la colección:[23] *La civilización y la Revolución Francesa.* Infiel a esta seductora anticipación que nos hubiese llevado por el mundo en busca de la inmensa herencia cultural, nos ofrece, por el contrario, algo más clásico, una «crisis del Antiguo Régimen», panorama de conjunto del siglo XVIII francés. Desde las primeras páginas está claro que todo el siglo es una crisis; que todos los elementos de análisis, en todos los niveles de la historia, convergen hacia 1789 como si estuviesen aspirados por el coronamiento inevitable que los funda a posteriori: «La filosofía al articularse íntimamente en la línea general de la historia, en concordancia con el movimiento de la economía y la sociedad, ha contribuido a esta lenta maduración que se transformó bruscamente en revolución coronando el Siglo de las Luces» (p. 22).

El lector, algo desconcertado por este exordio que le sorprende «en frío» y le asesta de un solo golpe tantas proposiciones metafísicas, se sumerge en el índice; ¡quiere saber si debe continuar! Allí le espera otra sorpresa: el plan. Cuatro partes: los campesinos, la aristocracia, la burguesía, el «cuarto estado», es decir, las clases populares urbanas. Por supuesto que todo plan es arbitrario y por definición posee contradicciones lógicas. Pero éste obliga al historiador del siglo XVIII a hacer acrobacias. Necesita desmenuzar en categorías sociales la demogra-

fía, la coyuntura económica, la política, la cultura, tratar, por ejemplo, las «luces» en la segunda parte consagrada a la aristocracia, luego los «filósofos» en la tercera a propósito de la burguesía; o incluso introducir el Estado absolutista sólo «a propósito» de la aristocracia y como al pasar, a través de los únicos lazos que la monarquía mantiene con la nobleza. Albert Soboul se abandona imperturbablemente a esta cirugía neo-aristotélica en la que las clases funcionan como categorías metafísicas.

Si se ha aventurado a realizar un corte tan artificial quisiéramos creer que no es solamente por pereza de tener que reorganizar un tema que ya había presentado dentro de este marco conceptual, aunque bajo un título diferente y por lo demás más exacto.[24] Pero lo que ocurre es que, a su juicio, sin que interese el título formal con que se lo recubre, toda la historia del siglo XVIII francés reenvía implícitamente a dos proposiciones fundamentales: 1. El siglo XVIII se caracteriza por una crisis general del Antiguo Régimen que ponen en evidencia las «concordancias» de la evolución, en todos los niveles de la realidad histórica. 2. Esta crisis es esencialmente de naturaleza social y debe ser analizada en términos de conflicto de clases. Ahora bien, de estas dos proposiciones la primera es o tautológica o teleológica, o ambas cosas a la vez. Escapa en todo caso, por su misma imprecisión, a cualquier juicio racional. La segunda es una hipótesis histórica; lo interesante es que sea la misma que la Revolución Francesa tuvo de sí, cuando surgió el acontecimiento, e incluso poco tiempo antes. El siglo XVIII de Soboul es el de Sièyes y de su panfleto: *Qu'est-ce que le Tiers Etat;* un siglo completamente fragmentado, determinado por el conflicto aristocracia/Tercer Estado y cuya evolución está en función de esta contradicción social. Nunca, como en este caso, la tiranía ejercida sobre la historia del siglo XVIII por el acontecimiento revo-

lucionario se ha puesto en evidencia con tanta ingenuidad. En efecto, podríamos preguntarnos si para un historiador es un gran éxito intelectual, después de ciento ochenta años de investigaciones y de interpretaciones, después de tantos análisis de detalles y de conjunto, compartir la imagen del pasado que tenían los propios actores de la Revolución Francesa; y si no es una hazaña algo paradójica, para un historiador pretendidamente marxista, aceptar la conciencia ideológica contemporánea del acontecimiento que se intenta explicar. Para Soboul como para Sièyes, la Revolución del 89 no es uno de los porvenires posibles de la sociedad francesa del siglo XVIII.; es su único futuro, su coronamiento, su fin, su significación misma. Al igual que el melón de Bemardino de Saint-Pierre hecho para ser digerido en familia, el siglo XVIII de Soboul aparece en trozos para que sea degustado en 1789. ¿Pero qué queda de él?

Imagino que el autor debió sentir cierta molestia cuando superpuso, *in extremis*, a su corte sociológico, un capitulo de conclusión cuyo título es pura y simplemente el del libro: «La crisis del Antiguo Régimen». Pero entonces no se trata de una verdadera conclusión, sino de una nueva exposición, dentro de las fórmulas clásicas, de los orígenes inmediatos de la Revolución: el interciclo económico de regresión de Labrousse, la crisis social, el agotamiento de las «luces», la impotencia del Estado, la revuelta aristocrática. A partir de esto, ¿dónde se sitúa la «crisis» del Antiguo Régimen? ¿En la década del 80 que Soboul describe como conclusión o en la densidad cronológica de las contradicciones sociales del siglo? Todo esto no está nunca demasiado claro para el lector, pero parece que la respuesta, implícita al menos, es la siguiente: aquí y allá. El siglo acumula los materiales del incendio y los años 80 ofrecen la chispa. De esta manera la irrupción final de la temporalidad en el análisis de la

estratificación social no modifica ni el corte conceptual ni la filosofía finalista del análisis. Por el contrario, interviene para confirmarlos. Se trata de la nueva Providencia del nuevo teólogo.

En este lecho de Procusto, ¿en qué se convierte este pobre siglo XVIII? En un amplio campo de contradicciones sociales latentes, que llevan en sí el porvenir que se les asigna, es decir, el de frentes de clase de 1789-1793: de un lado la burguesía y sus aliados «populares», campesinos y «cuarto estado» de las ciudades, del otro, la aristocracia.

El problema de los derechos señoriales y de la «reacción feudal»

En este análisis, los campesinos se llevan la mejor parte y casi la mitad del texto: se les consagran 200 páginas que, a mi juicio, son las mejores del libro. Albert Soboul realiza una síntesis de numerosos trabajos sobre el campesinado del Antiguo Régimen y analiza en detalle los diferentes aspectos de la vida rural, marco social, tecnología, demografía, trabajos cotidianos, culturas y creencias, etc.

Emana de estas páginas una concreta simpatía por el mundo rural y una comprensión por la vida de los humildes, que le dan un sabor innegable. Pero en lo que respecta a la interpretación fundamental, el análisis plantea un inmenso problema que zanja algo rápidamente: el de los derechos señoriales y el del peso del feudalismo en el campo francés del siglo XVIII.

Soboul elige su punto de mira: en el plano conceptual, aunque evidentemente no ignora la distinción entre «feudal» y «señorial», como no la ignoraban los juristas de la Revolución Francesa,[25] mezcla permanentemente las dos nociones, tal como lo hizo la ideología revolucionaria. Esto le permite, a nivel del análisis histórico, hablar de un «complejo» o de un «régimen feudal» que define lo esencial de las relaciones económi-

cas y sociales del mundo rural. Corriendo el riesgo de una constante confusión de vocabulario entre «feudal», «señorial», «aristocrático», el historiador sigue también en este caso la conciencia contemporánea o inmediatamente posterior al acontecimiento que describe;[26] se lo ve entonces prisionero de la separación que hizo la ideología del 89, entre lo «antiguo» y lo «nuevo», definiéndose lo antiguo como «feudal». Por esto se ve obligado a colocar en el debe de este «feudalismo» todos los aspectos negativos y finalmente «explosivos» de la sociedad rural, la explotación del campesino, su miseria, el bloqueo de la producción agraria, la lentitud del desarrollo capitalista. Como este «régimen feudal» desde hace cuatro o cinco siglos ha padecido en Francia rudos ataques, la vieja idea de una «reacción aristocrática»[27] (p. 89) acude en ayuda de un concepto amenazado. Un poco más y nos creeríamos en plena sesión de la famosa noche del 4 de agosto.

Como nadie ignora, el análisis cifrado a nivel nacional del peso relativo de los derechos señoriales en la renta de la tierra —y en el ingreso campesino y nobiliario— no está disponible ni lo estará en lo inmediato: los derechos son increíblemente diferentes, las fuentes están dispersas y los datos de los becerros no pueden ser fácilmente agrupados en series estadísticas. Soboul escribe en la página 44: «La renta de la tierra,*feudal* por esencia, domina la vida agrícola…» Esta afirmación, en lo que ella tiene subrayado por mí es evidentemente falsa para la Francia del siglo XVIII y sorprende en un especialista: las rentas del arriendo de la aparcería y de la producción directa son indudablemente más importantes que las de los derechos señoriales; ¿pero cuál es, perdonando la expresión, su grado de inexactitud? Esto es lo importante. Las numerosas monografías existentes muestran al respecto una realidad muy diferenciada: los campesinos de Le

Roy Ladurie, en un Mediodía que había sido relativamente poco «feudalizado», parecen haber eliminado la renta señorial muy temprano, a comienzos del siglo XVI.[28] En la Sarthe de P. Bois,[29] la tasa de la renta señorial parece ser muy débil e incluso ínfima dentro de la renta de la tierra en relación al importe del arriendo. Y la revisión de los becerros que se realiza en el siglo XVII no muestra la existencia de derechos suplementarios. «Se puede afirmar, concluye P. Bois, exagerando apenas, que el problema de las rentas señoriales no concierne al campesino.» La misma campanada se escucha en la Auvernia de A. Poitrineau,[30] en la que el porcentaje de los derechos señoriales en relación al producto neto no parece sobrepasar el 10 %, pero en este caso con una tendencia al alza a lo largo del siglo. Por el contrario, en la Bretaña de J. Meyer,[31] como en la Borgoña de Saint-Jacob,[32] nuevamente estudiada por R. Robin,[33] la apropiación señorial sobre el producto neto sigue siendo importante, particularmente por intermedio de los derechos en especie; el *champart*[34] en Borgoña y, en Bretaña, los derechos que atañen al «domaine congéable»,[35] parecen ser los verdaderos derechos señoriales económicamente pesados.

No es, pues, posible, en el estado actual de nuestros conocimientos, hablar de una «reacción feudal» en el siglo XVIII como un proceso objetivo en el interior de la economía y de la sociedad agraria del siglo XVIII. No es incluso seguro que los derechos señoriales reales, que pesaban prioritariamente sobre el propietario ya que se deducían generalmente, como el diezmo, de la renta de la propiedad urbana, hayan afectado sensiblemente el nivel de vida del más pobre de los campesinos: el pequeño labrador. Pero incluso en el caso de haber ocurrido esto, incluso si el aumento de la apropiación señorial hubiese sido la causa del empobrecimiento campesino de fines del siglo XVIII,

no se deduciría que el movimiento haya sido de naturaleza aristocrática y «feudal» (en el sentido de Soboul, es decir, a la vez nobiliaria y anticapitalista): A. Poitrineau ha publicado[36] una curva muy interesante que muestra el acrecentamiento de la actividad comercial de los señoríos en Auvemia en la segunda mitad del siglo, y su creciente integración en la producción para el mercado. Y en lo que respecta a la Borgoña de mediados del siglo XVIII, p. de Saint-Jacob (que parece por otra parte emplear con reservas el término «reacción señorial»)[37] ha mostrado cómo el señorío, por intermedio del arrendatario de derechos, se integra a lo que denomina la «revolución fisiocrática», es decir, al desarrollo del capitalismo en el campo.[38] ¿No sería mejor hablar, como lo pretendía Cobban,[39] de un aburguesamiento del señorío antes que de una «reacción aristocrática»? Desde este punto de vista, la resistencia campesina al señorío puede no ser antiaristocrática o «antifeudal», y ser antiburguesa y anticapitalista. Y el entusiasmo de la noche del 4 de agosto no ser el de un frente de clases unido por el interés común, sino la máscara de un desacuerdo, o al menos, de un malentendido radical. Además es evidente que la abolición de los derechos señoriales no eliminó, en la historia de la sociedad rural francesa, las resistencias al desarrollo del capitalismo. Tal como lo sugiere el libro de P. Bois, la hostilidad del campesino al señorío puede ser sólo la forma arcaica de su oposición al cambio económico.

Desde este punto de vista, un reciente artículo[40] alemán sugiere una hipótesis interesante: a partir de una comparación entre Baviera y Francia, muestra que a diferencia de la Alemania al oeste del Elba donde el clero y la nobleza, al mismo tiempo que conservaron su propiedad eminente, abandonaron completamente la antigua reserva a los campesinos terrazgue-

ros que por esta razón poseen entre el 80 y el 90 % de la propiedad útil, en Francia, el fenómeno esencial de la evolución del señorío ha sido el arriendo de la reserva, que se extiende desde el siglo XVI al XVIII en detrimento de la «censive»,[41] que los nobles aborrecían a causa de la desvalorización de los censos: a fines del siglo XVIII, los campesinos terrazgueros franceses no poseen más que un tercio del suelo, lo que no es mucho contrariamente a lo que sostiene una difundida opinión. Este análisis comparado de la evolución del señorío en Francia y en Alemania occidental tiene la ventaja de poder explicar el empobrecimiento de la sociedad rural francesa en vísperas de la Revolución y la presencia de un vasto proletariado agrícola que no posee su equivalente en la otra orilla del Rin, donde el 90 % de la tierra circula entre los propietarios-productores. Pero al mismo tiempo subraya que el desarrollo del capitalismo rural en Francia pasó por el arriendo de la reserva. El señorío con sus administradores y sus intermediarios burgueses, lejos de haber sido un obstáculo, fue el vehículo de aquel desarrollo.[42] Y es muy probable que P. Bois tenga razón y que al protestar contra los derechos feudales residuales y secundarios, pero sicológicamente tanto más insoportables en la medida en que representaban una punción marginal sobre una explotación marginal, los campesinos franceses de fines del siglo XVIII, hayan cuestionado en realidad el capitalismo agrario.

Si, no obstante, los historiadores aceptan desde hace tanto tiempo la confusa idea de una reacción aristocrática caracterizada por la agravación de los derechos señoriales, no es solamente porque concuerda con una visión simplista de la lucha de clases y de la disposición de las alianzas; o porque permite a Albert Soboul reencontrar un marxismo de escuela primaria cuando escribe que la «transformación capitalista de la agricul-

tura exigía la abolición del feudalismo y del privilegio» (p. 89). Aquello ocurre sobre todo porque se recurre a una serie de testimonios «literarios» del siglo XVIII, en especial a los Cuadernos de los estados generales. La discusión sobre el valor documental de los Cuadernos —y hasta Dios sabe lo rica que esta discusión ha sido desde comienzos de siglo— se ha centrado esencialmente hasta ahora en el problema de saber si y en qué medida, los redactores de cada Cuaderno habían sido fieles a los votos reales de sus comunidades. Suponiendo que la respuesta a este interrogante sea positiva —y a menudo lo es— existe una segunda cuestión que hay que resolver, previa utilización de los Cuadernos, y que es probablemente más fundamental. ¿Deben leerse estos textos como testimonios sobre la realidad o como documentos sobre el estado de espíritu político y la ideología de la sociedad francesa del 89? Me inclino, junto con R. Robin[43] que ha ejemplificado este punto, hacia el segundo tipo de lectura, que al menos me parece previo al primero; es necesario describir ante todo el contenido de los Cuadernos, en cada nivel sociológico, antes de realizar la comparación con la vida social real de la que proceden.

Es cierto que los Cuadernos campesinos están a menudo inundados de quejas contra los derechos señoriales, pero menos, me parece, contra el diezmo y los pechos, plagas por excelencia de las comunidades rurales. Del conjunto de los derechos señoriales, los Cuadernos campesinos atacan a menudo menos los derechos reales que los personales, las banalités, la caza. En lo que respecta a la idea de una agravación de estos derechos en un pasado reciente, es cierto que también la encontramos especialmente bajo la forma de la hostilidad a los «comissaires à terrier»[44]; pero incluso si supusiésemos —y esto está muy lejos de la verdad— que los Cuadernos campesinos

se quejan unánimemente de un reciente aumento de la exacción señorial, ¿qué se prueba con ello? Casi nada.

Imagino, en efecto, que si se organizase en la Francia rural actual una consulta semejante a la del 89, con redacción de quejas, estos Cuadernos modernos protestarían unánimemente contra el impuesto, mientras que los campesinos franceses son una categoría social con un bajo nivel de impuestos desde hace ciento cincuenta años. Pertenece a la naturaleza de un texto político y de la conciencia política, por borrosa que sea, imputar el mal a los hombres y no a las cosas; Ernest Labrousse,[45] que sigue siendo el gran historiador marxista de los orígenes de la Revolución Francesa, llama a esto con exactitud «la imputación a lo político». La miseria de fines del siglo XVIII de la que hay tantas huellas innegables, puede deberse al crecimiento demográfico; era necesario que aquellos cinco o seis millones de súbditos suplementarios del rey de Francia encontrasen un sitio bajo el sol. Esto se observa también en las admirables curvas de E. Labrousse en la que los precios de los arriendos —es decir, de la renta de la tierra bajo su forma más «burguesa»— aumentan con mucha más rapidez que los salarios e incluso que los precios.[46] ¿Pero cómo podrían saber esto los campesinos o el mismo notario local? ¿Cómo no se volverían espontáneamente contra el castillo y contra sus hombres, que constituyen la imagen local del poder? Como lo ha señalado R. Robin a propósito de los Cuadernos de Auxois,[47] la queja de la comunidad rural no es la del análisis histórico o económico, sino la de la vida concreta, el impuesto, el diezmo, la caza: lo que se le quita, lo que se le prohíbe. Por lo demás, la consulta se efectuó en la primavera del 89, en plena coyuntura corta de crisis; ¿cómo la inmensa masa de campesinos pobres no buscaría en el pasado re-

ciente y en el aumento de las apropiaciones sobre su trabajo, las razones de las dificultades actuales?

P. Bois es el que mejor ha mostrado, a partir del ejemplo limitado, es cierto, del departamento de Sarthe, en el capítulo de su libro consagrado a los Cuadernos,[48] que el señor, o en el caso del diezmo, el clero, cumplieron probablemente el papel de chivos emisarios de la crisis. Se observa en efecto que no existe ninguna relación entre la intensidad de la queja campesina contra los abusos de los órdenes privilegiados, la realidad objetiva de la exacción señorial o decimal, y la conducta política de las comunidades consideradas. Muy por el contrario, en el oeste del departamento es donde la severidad de los Cuadernos contra los órdenes privilegiados, y sobre todo contra el clero,[49] es más viva, sin que se descubra ninguna justificación objetiva en la extensión de la propiedad eclesiástica o en la tasa del diezmo; esta área del departamento será tierra de chuanes, mientras que el sureste, donde los Cuadernos son por el contrario, particularmente moderados frente a los privilegiados, será el reducto de la fidelidad republicana. En otras palabras, no hay que buscar los secretos del estado de espíritu y del comportamiento campesinos en la organización post-factum de un frente imaginario de clases anti-« feudal» consolidado por una «reacción aristocrática» en las zonas rurales.

¿De dónde proviene entonces aquella especie de frustración difusa, pero muy activa e importante, en la sociedad francesa de fines del siglo XVIII en relación a la nobleza y a los órdenes privilegiados? Me parece que la «reacción aristocrática» es más una realidad sicológica, política y social que un dato de la vida económica. En el siglo XVIII se observa una exasperación del esnobismo nobiliario[50] y, de rebote, en toda la pirámide social, una exasperación del mundo de la *diferencia*. En una de las no-

tas de su tesis, J. Meyer cita un texto muy divertido al respecto[51]; se trata de un panfleto anónimo contra los presidentes con birrete del parlamento de Bretaña, que constituye un manual irónico para usanza de estos presidentes: «Como no somos muy numerosos, no podemos estar siempre juntos. Hay que saber estar solo y aburrirse con dignidad; para esto nos preparamos continuamente; el hábito se hace y en la actualidad prefiero el honor de aburrirme solo o junto a algún presidente al placer que podría tener con algunos consejeros o hidalgos; este grado de perfección sólo se alcanza por medio de un largo hábito de la presidencia.»

Toga, finanzas o espada —pero estas distinciones en el interior de la nobleza tienen cada vez menos sentido a medida que se avanza en el siglo, como si se debilitaran para reforzar la otra distinción, la de la gran «transición» social, la que separa nobleza y plebe. Es evidente que existe una exasperación del «racismo» nobiliario. Pero esta exasperación de la nobleza a raíz del protocolo y de las apariencias de su poder no está necesariamente en relación con un aumento de la punción económica sobre el campesinado. Por el contrario, esto puede ser el signo de que los nobles, privados de poder por el absolutismo o suponiéndolo, lo que en la práctica es lo mismo, exasperan hasta la caricatura las apariencias del poder y los ritos de separación.[52] Siguiendo su ejemplo toda la sociedad juega el sicodrama de la dominación y de la servidumbre, los nobles contra los no nobles, los grandes nobles contra los pequeños, los ricos contra los pobres, los parisinos contra los provincianos, los urbanos contra los rurales: el problema es menos un problema de propiedad económica que de dominación social. Como lo observó Tocqueville[53] con precisión, la sociedad francesa del siglo XVIII es un mundo desintegrado por la centralización mo-

nárquica y el concomitante avance del individualismo. En esta perspectiva, la Revolución puede ser considerada como un inmenso proceso de integración sociocultural, a través del patriotismo «anti-feudal» del 89 y de la ideología jacobina que lo sustituye. El igualitarismo es lo opuesto a la humillación, la comunión «republicana» lo opuesto a la soledad «monárquica». Por esta razón es normal que la nobleza, modelo de la diferencia, pague con creces el precio de esta integración nacional.

Las clases dominantes del siglo XVIII

Este largo paréntesis me conduce al libro de Albert Soboul y a su análisis de la nobleza y de la burguesía: la parte central y también la más lastimosa. ¿Ocurre esto porque desaparece súbitamente la simpatía que el historiador tenía por el mundo rural, por sus «trabajos» y sus «días»? ¿O porque abandona su campo habitual de investigación? El tono disminuye, la descripción se hace árida y la interpretación cada vez más esquemática. La arbitrariedad del plan agrava los estragos que padece la realidad histórica. Se examina, por ejemplo, al clero junto a la nobleza cuando se trata de dignatarios que están en lo «alto», con la burguesía en la medida en que no lo están; en consecuencia una institución socio- cultural tan característica del Antiguo Régimen desaparece en medio de la cirugía sociológica. Al mismo tiempo que vive del diezmo y provoca una hostilidad y un encono generales y no solamente en el campesinado —esto se observará en los debates posteriores al 4 de agosto—, la Iglesia participa activamente en la dislocación cultural del Antiguo Régimen. De todo esto lo único que aparece en el análisis de Soboul es el «richerismo»[54] del bajo clero. Pero en esta lectura populista de la historia, ¿dónde están los predicadores de Groethuysen,[55] difusores del «espíritu burgués», dónde los jesuitas del P. de Dainville,[56] educadores de la Francia de las

Luces, dónde los jansenistas, y más aún, el jansenismo, crisis fundamental, decisiva, sin duda, de la Francia católica? *De minimis non curat praetor.*

Otro problema: se aborda el mundo de las finanzas, al final de los capítulos consagrados a la burguesía, junto con la «burguesía empresarial». Esto representa ante todo un doble contrasentido. Las «finanzas» no tienen nada que ver con la empresa ni con los bancos, de los cuales se diferencian cada vez más,[57] convirtiéndose en rival, aun cuando estas dos actividades se entrecrucen: este capitalismo privilegiado y cerrado, que vive de la gestión de las finanzas de un reino agrícola es, desde este punto de vista, lo contrario del capitalismo de empresa de tipo schumpeteriano; el relevo de la «finanza» oficial por la «banca» privada, en la tentativa por salvar las finanzas reales —relevo que aparece simbolizado en la promoción ministerial de Necker— constituye uno de los signos importantes de la crisis de las estructuras socio- estatales del Antiguo Régimen. Por otra parte, las «finanzas» no son unánimemente un mundo «burgués»: por el contrario, en el siglo XVIII son el ámbito por excelencia donde se traspasa la línea fatídica del estado llano a la nobleza. La flor y nata de las finanzas, los recaudadores generales, los tesoreros generales, los cobradores generales, compran los oficios de secretarios del rey, hacen parlamentarios a sus hijos y casan a sus hijas con duques. Si Soboul no estuviese encerrado en su esquema de una aristocracia «feudal» —que desmienten incluso los ingresos aristocráticos que cita, p. 220-224[58]— hubiera echado un vistazo sobre la estructura de las fortunas de los grandes oficiales de las finanzas, tal como lo sugieren los trabajos de G. Chaussinand:[59] la inversión en oficios y en rentas del Estado de todo tipo es abrumadoramente dominante. La adquisición de un señorío en la época no es nada más

que un esnobismo, el símbolo de la condición social y de la dominación, pero no la realidad de la riqueza.

En realidad, el punto sensible por excelencia de la sociedad del Antiguo Régimen es esta zona de transición —o de no transición según los casos y los períodos— entre lo que podríamos denominar la alta burguesía y la alta nobleza. En efecto, es más difícil en esta sociedad de órdenes pasar de la pequeña a la gran nobleza, que abandonar el estado llano por la aristocracia dirigente gracias a la adquisición de una gran fortuna plebeya y del acceso a los grandes empleos del Estado. La sociología rígida y estrictamente vertical de Soboul, heredera a la vez de ideologías reaccionarias y revolucionarias, de Boulainvilliers y de Sieyès, esconde e ignora este hecho capital que en mi opinión origina la crisis de las clases dirigentes del reino en el siglo XVIII. Es cierto que para tomar en cuenta este hecho debió haber examinado, al menos, el papel del Estado monárquico en la sociedad y en la crisis de esta sociedad. Pero en este voluminoso libro de casi 500 páginas, la tiranía del sociologismo es tan absoluta que no se dedica ni siquiera un capítulo al funcionamiento del absolutismo. Además Soboul nos ofrece en la página 253 la clave de este sorprendente silencio. El Estado monárquico es, en su opinión, a partir de Luis XIV, un apéndice de la «aristocracia» (que en su vocabulario es siempre imprecisa, otra palabra para denominar a la nobleza). ¿La prueba? 1789, la contrarrevolución esperada, y luego Varennes, y luego la guerra derrotista organizada en secreto. En síntesis, la vieja prueba tautológica de las «causas finales».

Es divertido señalar que, al hacer esto, Soboul abandona una de las principales ideas de Marx[60] sobre el Antiguo Régimen francés y sobre la historia de Francia en general: la de la independencia relativa del Estado del Antiguo Régimen frente a la

nobleza y a la burguesía. La idea pertenece también y particularmente a Tocqueville, constituyendo uno de sus conceptos fundamentales[61]; pero hasta tal punto forma sin duda alguna parte del pensamiento de Marx y de Engels, que el heredero por excelencia de este pensamiento, el Kautsky de 1889, le consagra el primer capítulo de su análisis de los orígenes de la Revolución Francesa.[62] Y este capítulo está precedido por una advertencia preliminar contra las simplificaciones «sociológicas» del marxismo, que a mi juicio se aplican perfectamente al caso de Albert Soboul: «Cuando se reduce el devenir histórico a una lucha de clases, se está demasiado predispuesto a ver en la sociedad sólo dos causas, dos clases en lucha, dos masas compactas, homogéneas: la masa revolucionaria y la masa reaccionaria, la que está por debajo, la que está por encima. En este caso no hay nada más fácil que escribir la historia. Pero, en realidad, las relaciones sociales no son tan simples».[63]

La monarquía francesa cumple en verdad desde hace siglos, y en el siglo XVIII más que nunca, la función activa de dislocación de la sociedad de órdenes. Ligada al desarrollo de la producción mercantil, hostil a los poderes locales, representante de lo nacional, la monarquía ha sido, junto con el dinero, al mismo tiempo que el dinero, y más aún que el dinero, el elemento decisivo de la movilidad social. Progresivamente fue minando, royendo, destruyendo la solidaridad vertical de los órdenes y particularmente la de la nobleza, tanto en el plano social como cultural: en el primero, al constituir por intermedio especialmente de los oficios, una nobleza diferente de la de la época feudal y que es en su mayoría la nobleza del siglo XVIII; en el segundo, al proponer a los grupos dirigentes del reino, que a partir de entonces están bajo su hegemonía, un sistema de valores diferente del honor personal: la patria y el Estado. En pocas

palabras, al transformarse en el polo de atracción del dinero por el hecho de ser el distribuidor de la promoción social, el Estado monárquico, al mismo tiempo que conservó la herencia de la sociedad de órdenes, creó una estructura social paralela y contradictoria con la primera: una minoría, una clase dirigente. El rey de Francia es siempre el primero entre los señores de su reino, pero sobre todo es el gran patrón de las oficinas de Versalles.

Es evidente, en el siglo XVIII, que no existe la solidaridad política de la nobleza en tanto orden. La revolución será la encargada de volver a crear esta solidaridad a causa de la adversidad padecida y ésta será la imagen que se trasmitirá al historiador. En la época, por el contrario, abundan los conflictos intra-nobiliarios; en el origen del edicto de 1781[64] se hace mucho más patente el resentimiento de la pequeña nobleza frente a la grande que el desprecio de ambas por la plebe. La hostilidad que la pequeña nobleza de espada siente frente al dinero, a los advenedizos, a la movilidad social es la hostilidad frente a la clase dirigente que ha creado la monarquía. El libro del caballero d'Arc,[65] es en este sentido, uno de los testimonios más interesantes de la época.

Pero en el siglo XVIII tampoco existe solidaridad en el seno de la que podríamos llamar, antes que gran nobleza, la nobleza dirigente o aristocracia en el sentido preciso del término. Esta reagrupa, por las mismas condiciones de su formación y de su función, elementos muy dispares; antiguas familias «feudales» que constituyen la referencia histórica y mundana de la jerarquía social, alta nobleza militar deseosa de reconquistar el terreno perdido bajo Luis XIV, obispos cortesanos, magistrados que se rebelaron o pasaron al servicio del rey, financieros advenedizos aliados a las más grandes familias, intendentes y miem-

bros de la alta burocracia de Versalles. Lo que se denomina la «nobleza de la Corte» que suscita la hostilidad global del resto del orden,[66] está en realidad quebrantada y fragmentada en clanes y camarillas imposibles de definir en términos de intereses materiales. De la misma manera, la gran nobleza de toga, cuando no se la llama a ocupar los grandes puestos de Versalles, vive fuera de la Corte y dirige la civilización mundana en plena efervescencia, dedica su vida, a través de la oposición parlamentaria, a luchar contra la gente de Versalles y su representante local, el intendente. Pero nueve de cada diez veces, este intendente es de origen parlamentario.[67]

Es necesario, pues, admitir que las actitudes políticas y culturales de esta aristocracia francesa del siglo XVIII cuyos ingresos provienen, sin lugar a dudas, prioritariamente de la tierra (lo cual no significa «feudales»), no constituyen ninguna homogeneidad social o económica según que tal grupo sea capitalista, o siga siendo feudal, o simplemente propietario. Lo que permite analizar a esta minoría político-mundana es su actitud, o su ambición, con respecto al poder y al mismo tiempo al mecanismo de movilidad social instaurado por el poder. A través de los oficios, del ennoblecimiento y de la centralización monárquica, toda la sociedad civil se ve atrapada por el Estado, toda la riqueza burguesa aspirada por él, a cambio de recibir la condición de noble. Luis XIV organizó meticulosamente este sistema de «minorías rivales», para emplear el término de Louis Bergeron;[68] pero su muerte dejó el campo abierto a una batalla que fue tanto más impetuosa cuanto los intereses que estaban en juego eran a la vez políticos, sociales y económicos. Pero si el Estado monárquico aspira la riqueza del reino, también la redistribuye.

En este aspecto y en relación al poder, el siglo XVIII aparece indudablemente como un período de «reacción aristocrática», a condición de que el término «aristocracia» se emplee en su verdadera significación, el de la minoría políticamente dirigente. Existen al respecto numerosos testimonios literarios en las memorias, en las correspondencias, en los documentos administrativos de la época. Pero el fenómeno puede remitirnos a realidades extremadamente diferentes. ¿Se trata del cierre de filas de la nobleza ante las capas superiores del Tercer Estado que querían ingresar en aquéllas y del acaparamiento de los grandes puestos y del Estado que permitiría así a la nobleza volver a constituir lo que había dejado de ser bajo Luis XIV, una aristocracia? Esta es la hipótesis tradicional[69] *que presenta la ventaja de poder explicar la frustración y la ambición burguesas de fines de siglo. Pero por lo que sabemos en la actualidad,*[70] *los datos estadísticos no favorecen esta hipótesis; la venta de los cargos de secretarios del rey que disminuyó de manera importante desde la muerte de Luis XIV hasta los años cincuenta, crece nuevamente en la segunda mitad del siglo, al mismo tiempo que las necesidades financieras del Estado. En lo que respecta a los parlamentarios ni los trabajos de F. Bluche,*[71] *ni los de J. Egret*[72] *sugieren grandes cambios en el sistema de reclutamiento en relación al siglo XVII. Siguiendo a Jean Egret, sobre 757 miembros de los 13 parlamentos y de los dos consejos soberanos de las dos últimas décadas del Antiguo Régimen, 426 eran advenedizos: de este total, cerca de un centenar provienen de la plebe y muchos otros son nobles recientes. Estas cifras para que sean absolutamente convincentes deben ser comparadas con otras, en un largo período; pero al menos ponen de manifiesto que no existe una esclerosis social en el reclutamiento parlamentario. Lo mismo ocurre con los intendentes: los datos presentados recientemente por V. Gruder*[73] *revelan un exclusivismo nobiliario en su elección (con variaciones considerables en el número de generaciones de nobleza), pero este ex-*

clusivismo disminuye en el siglo XVIII, al mismo tiempo que aumenta el número de los intendentes procedentes de las «finanzas» (es decir, de la nobleza reciente). ¿El reclutamiento episcopal? Para el período 1774-1790 es nobiliario en un 90 %, pero para el período 1682-1700 es del 84 %.[74] *Con los ministros ocurre lo mismo: casi todos los de Luis XV y Luis XVI son nobles,*[75] *pero también todos los de Luis XIV lo habían sido, a pesar de lo que haya afirmado Saint-Simon, cuyo testimonio invoca Soboul cándidamente (p. 250). Queda por último el ejército, aquel reducto del exclusivismo nobiliario: antes de la Revolución y del Imperio, nunca representó un canal de promoción burguesa; entre los generales de Luis XIV estudiados por A. Corvisier,*[76] *muy pocos son de origen plebeyo. Vemos, sin embargo, siguiendo a E.-C. Léonard,*[77] *que desde fines del reinado de Luis XIV los altos grados se ven invadidos por hijos de financieros, en el momento de la prolongada guerra con Europa y de la ruina financiera. Esta evolución continúa en el siglo XVIII, facilitada por el alto precio de compra y sobre todo de mantenimiento de los regimientos, que provocó la hostilidad de la «antigua» nobleza contra los «caballeros del comercio», pero también contra la nobleza de la Corte que no era necesariamente antigua; antes que el origen plebeyo, lo que se ataca es el dinero, la riqueza, el Estado cómplice. Tironeada en todos los sentidos por este conflicto intra-nobiliario, la monarquía reacciona con las medidas de 1718 y 1727, medidas que reafirman el monopolio nobiliario sobre los grados militares, pero también con el edicto de noviembre de 1750 que decreta el ennoblecimiento por hojas de servicios que son a la vez familiares y personales: la Legión de honor anticipada en más de medio siglo.*

No existen, pues, pruebas, en el estado actual de la información, de un estrechamiento social de la nobleza. La monarquía, cada más acuciada por sus necesidades financieras, continúa ennobleciendo a los nuevos secretarios del rey, a los nuevos

parlamentarios, a los militares plebeyos que han envejecido en el oficio y la vieja nobleza casa a sus hijos con las hijas de los financieros. Ciertos procesos objetivos, como la aceleración de la venta de señoríos, son también prueba de una integración continua de las capas superiores del Tercer Estado en la nobleza. Es posible, e incluso probable, si bien difícil de demostrar, que esta integración haya sido más lenta que el ritmo de crecimiento de las fortunas y de las ambiciones burguesas. Esta es la impresión que deja el estudio de J. Meyer[78] que compara el dinamismo económico de las élites burguesas bretonas y el número relativamente restringido de los ennoblecimientos durante el siglo XVIII. Aún cuando esto sea verdad a nivel nacional, constituye una razón suplementaria para no aislar el estudio sociológico de las clases dominantes del Antiguo Régimen del análisis de la zona de contacto plebe nobleza, ya sea que exista pasaje de un orden a otro o bloqueo de un orden por otro. Es probable que en el siglo XVIII esta línea mágica de la promoción había llegado a ser demasiado rígida como para satisfacer la demanda creciente, pero que era también demasiado flexible y demasiado venal como para merecer ser defendida.[79]

En todo caso, lo que está fuera de duda es que el ennoblecimiento otorgado por el rey y por el dinero, suscita durante todo el siglo XVIII, permanentes protestas por parte de la «vieja» nobleza, cuyo clamor se elevó luego de la muerte de Luis XIV. Entonces lo que el historiador llama la «reacción aristocrática» podría ser nada más que la lucha encarnecida, en el seno de las élites del Antiguo Régimen, entre nobles y ennoblecidos y traduce la resistencia de una nobleza relativamente antigua, a menudo empobrecida, ante el intento de constitución de una nueva clase dirigente, promovida por el Estado y por el dinero. Tal como lo señala D. Bien, el famoso edicto de 1781 no está dirigi-

do contra la plebe, sino contra aquellos nobles que no poseen cuatro grados de nobleza. Es natural que las sociedades de órdenes defiendan el culto de la diferencia; el problema que domina a las élites del siglo XVIII no es solamente: ¿burgués o noble?, sino ¿noble o ennoblecido?, y si ennoblecido, ¿desde cuándo? De todos modos, los dos fenómenos que constituyen por un lado, una fuerte presión burguesa sobre un acceso social cada vez más atestado y, tal vez, proporcionalmente, cada vez más selectivo, y por otro, la lucha, una vez logrado este acceso, entre los diferentes grupos de la nobleza, no son contradictorios sino complementarios. Ambos expresan la creciente desadaptación del mecanismo relativamente estrecho de movilidad social organizado por el absolutismo, en el marco de la sociedad de órdenes: desadaptación cuantitativa si se tiene en cuenta, claro está, la prosperidad del siglo; pero también desadaptación cualitativa, en el medida en que la única situación que se propone a las fortunas plebeyas es la integración en el Estado, en su Corte, en su burocracia, en su ejército, en su magistratura. No hay pues porqué sorprenderse si a partir de entonces todos los grupos dominantes dan una especie de prioridad a la lucha por el poder y si, desde este punto de vista, los conflictos intra-nobiliarios por el control del Estado —particularmente entre los parlamentos y la administración real— caracterizan la vida política y son como un prolongado ensayo general de la gigantesca crisis de fines de siglo. El Estado absolutista ha creado los artífices de su ruina.

A mi parecer la clave esencial de la crisis político-social del siglo XVIII no es pues un hipotético encierro de la nobleza en sí misma ni su hostilidad global a la burguesía, en nombre de un «feudalismo» imaginario. Se trata, por el contrario, de su apertura, demasiado amplia para que el orden pueda seguir mante-

niendo su cohesión y demasiado estrecha frente a la prosperidad del siglo. Las dos grandes herencias de la historia de Francia, la sociedad de órdenes y el absolutismo, entran en un conflicto sin salida.

Aquello que en la Francia de fines del siglo XVII se percibe como «despótico» no son nada más que *los propios progresos de la monarquía administrativa.* Desde fines de la Edad Media, por intermedio de la guerra con el extranjero y el establecimiento del impuesto permanente, los reyes de Francia hicieron un Estado del conjunto de territorios que sus antepasados habían pacientemente reunido. Para lograr esto combatieron las fuerzas centrífugas, sometieron a los poderes locales, particularmente el de los grandes señores, y construyeron una burocracia de servidores del poder central. Luis XIV es el símbolo clásico del triunfo real en Francia: bajo su reinado es cuando el intendente, representante de la burocracia de Versalles y delegado de la autoridad del soberano, elimina en las provincias los poderes tradicionales de los municipios o de las grandes familias. Bajo su reinado es cuando se domestica a la nobleza gracias al ceremonial de la Corte, se la confina a la actividad militar o se la integra en la administración del Estado. La monarquía absoluta no significa otra cosa que esta victoria del poder central sobre las autoridades tradicionales de los señores y de las comunidades locales.

Pero esta victoria es un compromiso. La monarquía francesa no es «absoluta» en el moderno sentido de la palabra que evoca un poder totalitario. Primero, porque se apoya en las «leyes fundamentales» del reino, que ningún soberano tiene el poder de cambiar: las reglas de sucesión al trono y las propiedades de sus «súbditos» están por ejemplo fuera de su alcance. Pero sobre todo los reyes de Francia no desarrollaron su poder apo-

yándose en las ruinas de la sociedad tradicional. Lo construyeron, por el contrario, a costa de una serie de conflictos y dé transacciones con esta sociedad que al fin de cuentas se vio comprometida por medio de múltiples lazos con el nuevo Estado. Esto se explica por razones ideológicas que derivan del hecho de que la realeza francesa nunca rompió completamente con la vieja concepción patrimonial del poder: el rey de Francia sigue siendo el señor de los señores cuando se ha transformado al mismo tiempo en el patrón de las oficinas de Versalles. Pero el fenómeno tiene también razones fiscales: para poder continuar con la interminable guerra por la supremacía contra los Habsburgos, los Borbones —y antes, los Valois— transforman todo en dinero, especialmente los privilegios y las «libertades» (las dos palabras tienen el mismo sentido) del cuerpo social. El privilegio es el derecho imprescriptible del grupo en relación al poder central; se trata de la franquicia de una ciudad, de las reglas de cooptación de una corporación, de la exención fiscal de una comunidad determinada. Las fuentes de los privilegios, consagradas por la tradición, son múltiples y se pierden en la noche de los tiempos; el rey no los destruye pero los vuelve a negociar con sus titulares o con los que pretenden serlo a cambio de dinero sonante.

Incluso los multiplica, presionado por la necesidad, vendiendo una parte del poder público a particulares, bajo el nombre de «oficios». La institución es antigua pero la propiedad hereditaria de un cargo público sólo data de comienzos del siglo XVII y, a partir de entonces, prolifera la venta de oficios según el ritmo de las necesidades monetarias del rey, durante la guerra de los Treinta Años. Al lado del intendente, funcionario nombrado y revocable, Luis XIII y Luis XIV establecieron un cuerpo de servidores del Estado, propietarios de sus cargos: arma

de dos filos, pues si la venta masiva de oficios permite a la vez hacer entrar en las cajas el dinero de los ricos, burgueses y nobles, y vincular por esta razón a la suerte del Estado al nuevo y poderoso grupo de los oficiales, dominado por los miembros de las Cortes soberanas, le da al mismo tiempo la independencia de la propiedad. En el interregno que separa a Luis XIII de Luis XIV, el levantamiento de la Fronda (1648) dirigido por los grandes parlamentarios, muestra los riesgos del sistema. Obsesionado por este recuerdo juvenil, Luis XIV intentará doblegar permanentemente a esta oposición; pero comprometido por sus propias necesidades y por la palabra de sus predecesores, no llegará a suprimir el peligro virtual puesto que no modifica las condiciones.

La monarquía llamada «absoluta» significa así un compromiso inestable entre la construcción de un Estado moderno y el mantenimiento de los principios de organización social heredado de los tiempos feudales. Régimen en el que se mezclan lo patrimonial, lo tradicional y lo burocrático, según la terminología de Max Weber, y que teje permanentemente una dialéctica de subversión en el interior del cuerpo social. En la primera mitad del siglo XVII, el rápido crecimiento del pecho —impuesto directo del que están eximidos la nobleza, el clero y muchas ciudades— provocó numerosas rebeliones campesinas, apoyadas en secreto por los notables tradicionales. Pero estas revueltas salvajes no tienen futuro y el Estado y los propietarios se unen contra ellas, en un plazo más o menos corto. Lo más grave para el «Antiguo Régimen», tal como aparece constituido bajo Luis XIV, es que el nuevo poder del Estado que está entonces en su apogeo, nunca encuentra un principio de legitimidad capaz de unificar a las clases dirigentes de la sociedad. Mantiene e incluso transforma en castas la sociedad de órdenes y, al

mismo tiempo, la desarticula. Unifica el mercado nacional, racionaliza la producción y los intercambios, destruye las viejas comunidades agrarias que se basan en la autarquía económica y en la protección señorial y, al mismo tiempo, resguarda más cuidadosamente que nunca las tradicionales distinciones del cuerpo social. Multiplica por ejemplo los edictos de reforma de la nobleza y expulsa a los falsos nobles del orden para someterlos nuevamente al impuesto y luego negocia con ellos su readmisión. De este modo, complica y desprestigia un mecanismo de promoción social que, a través de la adquisición de señoríos o de oficios, había asegurado desde el siglo XV la renovación profunda de la nobleza francesa. Bajo Luis XIV, la nobleza francesa, —consultar Saint-Simon— se crispa tanto más sobre sus prerrogativas, cuanto pierde sus funciones y hasta su principio: pues si la «sangre» nunca ha sido más importante en el orden honorífico, al mismo tiempo se «asciende» más rápido por medio del Estado o del dinero que por el nacimiento.

El Antiguo Régimen es así demasiado arcaico para todo lo que posee de moderno, y demasiado moderno para lo que conserva de arcaico. Esta es la contradicción fundamental que se desarrolla en el siglo XVIII, a partir de la muerte de Luis XIV. Sus dos polos antagónicos. Estado y sociedad, son cada vez menos^ compatibles.

El siglo XVIII es un siglo relativamente feliz, mucho más feliz, en todo caso, de lo que Soboul lo imagina: menos guerras, menos crisis, menos hambre. La población del reino, a la que las crisis de la segunda mitad del reinado de Luis XIV habían fuertemente golpeado, entra primero en una fase de recuperación y luego de crecimiento absoluto, pasando de 20 a 27 millones de habitantes entre Vauban y Necker. La multiplicación de los hombres, ante la ausencia de una transformación decisiva de la

productividad del trabajo absorbe una parte de los beneficios del progreso, lo que quiere decir que este progreso se debió sólo parcialmente a la expansión económica. La única que en la época conoce una revolución de las técnicas de producción es Inglaterra. Francia continúa siendo tributaria de la antigua economía agraria, cuyos rendimientos crecen con bastante lentitud gracias al efecto acumulativo de una serie de progresos menores.

Pero hay otro secreto que explica esta prosperidad relativa: la modernización del Estado. La monarquía francesa en el siglo XVIII ya no es aquel instrumento precario de la movilización de los recursos nacionales en función de una guerra casi permanente contra los Habsburgos; es heredera de los progresos realizados bajo Luis XIV y no de las restricciones que éste padeció o quiso. El espíritu del siglo colabora para que la monarquía se preocupe más y consagre más dinero a las grandes empresas de la modernidad, el urbanismo, la salud pública, el desarrollo agrícola y comercial, la unificación del mercado, la instrucción. A partir de entonces el intendente ocupa un sitio privilegiado con respecto a las autoridades tradicionales. Aparece en el centro del inmenso esfuerzo de conocimiento y de reforma administrativa; multiplica las encuestas económicas y demográficas y racionaliza su acción con la ayuda de las primeras estadísticas sociales de la historia de Francia. Arranca al clero y a la nobleza casi todas sus funciones en el marco local, al menos a nivel temporal. Incluso la enseñanza elemental, viejo reducto de la Iglesia, pasa poco a poco bajo su égida y gracias a esto recibe un importante impulso. Lejos de ser reaccionario o de permanecer prisionero de sus intereses egoístas, el Estado monárquico del siglo XVIII es uno de los grandes agentes del cambio y del progreso general —taller permanente de la reforma «ilustrada».

El problema consiste en que, al mismo tiempo, el Estado sigue ligado al compromiso social elaborado en el siglo anterior y su respeto por la sociedad de órdenes aumenta a medida que su acción la destruye completamente. Esta sociedad se deshace bajo la presión conjunta del bienestar económico, de la multiplicación de las iniciativas y de los deseos individuales, de la difusión de la cultura: la revolución de las necesidades anticipa a la de la oferta de bienes y tropieza con estructuras rígidas que reglamentan con cuentagotas la promoción social. El dinero y el mérito se enfrentan al «nacimiento». Gracias al ennoblecimiento, el Estado sigue integrando en el segundo orden del reino a los plebeyos que mejor lo han servido y, sobre todo, a los que han ganado más dinero: pero al hacer esto pierde en todos los frentes. En efecto, la vieja nobleza, a menudo menos rica que la nueva, se resiente; la nueva sólo desea clausurar detrás de sí la estrecha barrera que acaba de franquear; el mecanismo es de todas maneras demasiado selectivo para una sociedad en expansión. La monarquía lo único que logra es enajenarse «su» nobleza, sin poder constituir, por otra parte una clase dirigente.

Testimonios de esta crisis de la nobleza francesa aparecen por todas partes en el siglo XVIII, pero no con la significación que se le da habitualmente. La nobleza no es un grupo o una clase en decadencia. Nunca había alcanzado tanto brillo y ninguna civilización había sido tan aristocrática como la civilización francesa del Siglo de las Luces. La nobleza, respaldada en una importante propiedad territorial que adapta a las necesidades de la economía de mercado, beneficiarla del aumento de la renta de la tierra y a menudo punto de partida de las grandes empresas comerciales e industriales, se queda con una gran parte de la prosperidad de la época. Pero desde que se libera de la tiranía de Luis XIV, no logra precisar sus relaciones con el

Estado. Con sus poderes tradicionales perdió lo esencial de su razón de ser y le es imposible definir su vocación política. En este terreno y para simplificar, podemos decir que la desaparición de Luis XIV deja cara a cara, al menos, a tres noblezas, cada una de las cuales representa una actitud frente a la modernización del Estado: una nobleza «a la polaca», es decir, hostil al Estado, nostálgica de su antiguo poder local, siempre dispuesta a reconquistar un pasado idealizado. Una nobleza «a la prusiana», que pretende, por el contrario, confiscar la modernización del Estado en beneficio propio, monopolizar los empleos y particularmente los grados militares, hacer del servicio su nueva razón de existencia. Por último, una nobleza «a la inglesa», animadora de una monarquía constitucional, aristocracia parlamentaria de las nuevas épocas.

Ninguna de estas tres evoluciones fue posible. La primera carecía de esperanza, sueño de una identidad perdida vuelta hacia el pasado. Entre las otras dos la monarquía francesa no eligió e incluso no facilitó ninguna: en la sucesión de clanes y de ministros se vio bamboleada entre una y otra. La segunda, sin duda, se mostró demasiado oligárquica en una sociedad civil que estaba en rápida expansión, en la que la demanda de empleos y de dignidades era demasiado importante como para limitarse al nacimiento. De la tercera, los reyes de Francia nunca exploraron sistemáticamente los caminos, al menos hasta 1787. Pero la nobleza, por su parte, sólo acepta tardíamente pagar el precio —que era el fin del privilegio fiscal— y la constitución de una clase dominante fundada en la riqueza: la monarquía de propietarios que Turgot esboza por un instante.

Esta es la crisis fundamental del siglo XVIII francés en la que se trama una parte de la revolución. Ni el rey de Francia ni la nobleza proponen una política o instituciones que permitan in-

tegrar al Estado y a la sociedad dirigente en torno a un mínimo de consenso. La acción real oscila entonces entre despotismo y capitulación, alrededor del problema central del impuesto y la nobleza tiene como único principio de unificación la hostilidad al Estado en nombre de una identidad social cuyo secreto ha perdido y de la que no logra avivar el recuerdo.

Luis XIV había podido controlar el proceso de promoción y de rivalidad de las élites en el seno de una sociedad de órdenes, para hacer de él el principio de construcción del Estado. Luis XV ya no lo controla más y Luis XVI menos aún. Perpetuamente atraídos por dos fuerzas contrarias, por la fidelidad a las viejas solidaridades señoriales y por las exigencias de la nueva racionalidad social y burocrática, prisioneros de dos mundos contradictorios de jerarquía y de movilidad social, tienen que ceder permanentemente a un grupo y luego al otro, es decir, adaptarse a los múltiples conflictos que desgarran a la élite dirigente. Sostienen a Machault, luego a Choiseul, a Maupeou, luego a Turgot. Intentan todas las políticas sin llevarlas nunca hasta sus últimas consecuencias: en cada oportunidad, la acción del Estado suscita la viva hostilidad de una gran parte de las élites dirigentes y no aparecerán nunca juntos, ni en el despotismo ilustrado ni en el reformismo liberal. Estas élites del siglo XVIII gobiernan y se sublevan a la vez. En realidad, solucionan sus conflictos a costa del absolutismo, al que Loménie de Brienne enterrará en 1788. Incluso la crisis de 1789 no les devolverá su unidad, que sólo existirá en la imaginación de los ideólogos del Tercer Estado; la «revuelta aristocrática» que desencadena la revolución, el comportamiento de numerosos diputados nobles en la Constituyente e incluso la obra de ésta, pueden ser comprendidos solamente si se hace referencia a esta crisis del poder y de las élites en el siglo XVIII. Si la Revolución

Francesa, como todas las revoluciones, encuentra, al menos en sus comienzos, resistencias dispersas y mal coordinadas, es porque el Antiguo Régimen había muerto antes de que se lo derrumbase. Las revoluciones se caracterizan, ante todo, por la debilidad y el aislamiento del poder que cae. Pero también por la recreación épica de su historia: de ahí la reconstrucción revolucionaria de la hidra aristocrática que constituye *a contrario* una nueva definición de valores sociales, un inmenso mensaje liberador y mistificador a la vez. Considerarle un análisis histórico sería un error.

Queda todavía por examinar en esta crisis de las élites el papel jugado por las diferenciaciones —o la unificación— culturales. Es un problema inmenso aún poco explorado, como todo lo que pertenece al terreno de la sociología histórica de la cultura. Lo que al menos aparece claro es que la nobleza de Versalles y de las ciudades lee los mismos libros que la burguesía culta, discute Descartes y Newton, llora las desgracias de Manon Lescaut y celebra las Cartas filosóficas o *La Nueva Eloísa0*; la alternativa política del siglo empieza a esbozarse poco a poco, no en las fronteras sociales de los órdenes sino en el interior de la sociedad culta. Frente a la reivindicación parlamentaria y liberal, la genial sensatez de un Voltaire diseña un reformismo monárquico que impugna menos la autoridad del rey que la sociedad civil, la desigualdad del origen, el clero, la religión revelada; los fisiócratas teorizarán esta sociedad de propietarios que debe servir de apoyo al despotismo ilustrado. No todas estas preferencias culturales y políticas ponen de manifiesto diferencias sociales; por el contrario, la vida mundana, las academias, las logias francmasonas, los cafés y los teatros, en una palabra, la Ciudad, junto a la Corte, construyeron poco a poco una sociedad ilustrada altamente aristocrática, pero también abierta al talento y al dinero plebeyos. Una vez más una sociedad de élites

que excluye no solamente a las clases populares sino también a la gran mayoría de la nobleza del reino. Mezcla inestable y seductora de inteligencia y de rango, de espíritu y de esnobismo, este mundo es capaz de criticar todo y, sobre todo, de criticarse; preside, sin ser consciente de ello, una profunda modificación de las élites y de los valores. Casualmente cumple en él un papel primordial la nobleza ennoblecida, la nobleza de toga y sobre todo la de finanzas, puente entre el mundo del que provienen y el mundo al que han llegado; nuevo testimonio de la importancia estratégica de esta zona intermedia de la sociedad francesa que busca a tientas, con aquella ironía algo masoquista que acompaña el doble sentimiento de su carácter extranjero y de su éxito, el camino de una sociabilidad «burguesa».

Albert Soboul consagra a esta solidaridad horizontal de la sociedad de las Luces dieciocho líneas (p. 279), breve compensación a las extensas tiradas que le consagra a «la ideología aristocrática» o a la «filosofía» burguesa —¡el mundo cultural necesita también extraer sus principios de clasificación del conflicto aristocracia/burguesía! Nos encontramos entonces con extraordinarias simplificaciones en la que se disputan la ignorancia de los textos y las obras con la trivialidad del análisis. Montesquieu sólo es el campeón de la «reacción parlamentaria y feudal», como si se tratara de la misma cosa. Soboul utiliza la obra de Althusser,[80] pero le amputa todo el análisis de la modernidad de Montesquieu, de la misma manera que plagia un artículo de D. Richet,[81] pero invirtiéndole el sentido. No puede concebir que exista una relación dialéctica en el desarrollo de la sociedad francesa entre privilegio y libertad. Las categorías ideológicas del 89-93 sirven implícitamente, también aquí, de medida universal de la historia. Frente al pensamiento aristocrático le toca inventar una contracorriente «burguesa», que

simplemente es «la filosofía y los filósofos». Al pasar, nos enteramos que «la burguesía industrial no estaba lo suficientemente desarrollada como para que su presencia se tradujese en el plano literario: será necesario esperar al siglo XIX.» (p. 277). Pero, por el contrario, ¡cuántos intérpretes incomparables posee la burguesía no industrial! Voltaire, D'Alambert, Rousseau (al que los futuros *sans-culottes* comparten, claro está, con la burguesía), Condorcet; en síntesis, se trata de las «Luces», salvadas de toda contaminación aristocrática, reinstaladas en la elevada dignidad de anunciadoras de la revolución burguesa y popular. Una mezcla tan extravagante de imprecisiones y de lugares comunes disuade cualquier comentario crítico. Citemos por último el acorde final (p. 381) que hubiera encantado a Flaubert: «El público de las Luces fue múltiple, como diversos fueron los filósofos. Pero la filosofía es una y lo sigue siendo». De esta manera, gracias a la tardía pero fiel voz de Albert Soboul, la Revolución Francesa describe la vida moribunda o prenatal de los grandes personajes históricos que al final entronizará: la aristocracia «feudal», la burguesía en permanente ascenso, el campesinado anti-feudal y los futuros sans-culottes. El telón podrá levantarse para dejar sobre la escena la gran celebración; podemos sugerir a Albert Soboul que intitule su tomo II: «Recuerdos de un revolucionario».

III

Con Claude Mazauric penetramos en un mundo menos espontáneo. El estilo pierde toda la frescura y la prédica o la crítica se hacen militantes. Un tercio del pequeño libro[82] está constituido por un artículo que fue publicado en los *Annales historiques de la Révolution française*[83] y que estaba consagrado a aquella «Revolución Francesa» publicada por Denis Richet y yo hace cinco años. Pero lo que se ha agregado al artículo inicial es casi exclusivamente de tipo político o ideológico, de donde surgen algunos problemas.

En primer lugar no es corriente que el autor de un libro responda a sus críticas: una vez que ha sido escrito y editado, un libro se defiende (o no) por sí mismo; los únicos que pueden decidirlo son los lectores. Publicar un libro significa someterse a la crítica. Me pareció pues poco conveniente discutir la reseña de Mazauric, pero al escribir éste un libro sobre el nuestro me devuelve el derecho de hacerlo. Esta devolución no me produce ningún placer: en el fondo nada hay de agradable en el hecho de criticar una crítica y de ceder al amor propio de autor a propósito de un libro ya antiguo que, en lo que a mí respecta, no escribiría actualmente de la misma manera. Pero como, en hipótesis, tendería a agravar mi caso ante el fiscal y a ser cada vez más «revisionista», es tal vez de utilidad debatir, más que el libro, algunos problemas derivados del texto de Mazauric.

Una última cuestión previa: ¿cómo abordar esta prosa triste, semi-científica, semi-política? ¿Cómo y por qué responder a un autor que acusa a una historia de la Revolución Francesa de ser anticomunista, antisoviética e incluso antinacional? Si Mazauric con esto quiere decir que cualquier historia de la Revolución debe, a su juicio, testimoniar sobre la *otra* revolución y que la demostración de esta finalidad implícita es la piedra de toque

del patriotismo, nos encontramos pues exactamente en aquella teología moralizante que sirve de buena conciencia al historiador, pero que no merece un solo minuto de discusión bajo esta forma rudimentaria. Si simplemente afirmase que todo historiador de la Revolución Francesa frente a su objeto de estudio ha interiorizado, como lo hemos hecho más o menos todos, los conflictos, los presupuestos de orden existencial y político, afirma una evidencia que tampoco es necesario debatir. Cuando se lo lee es evidente que Mazauric y yo no juzgamos de la misma manera el mundo actual y que esto influye probablemente en nuestra reelaboración subjetiva del pasado. La historia que se escribe es, sin duda, también historia. Pero, es necesario intentar comprender las mediaciones intelectuales gracias a las cuales las experiencias y las ideas preconcebidas del historiador se abren camino en la obra: se trata de sus hipótesis y de sus presupuestos, previos a todo comienzo de demostración. Si no, se cae en un relativismo integral que consiste en hacer del presente la línea de separación de las diferentes lecturas del pasado.

Los presupuestos de Mazauric me parecen ser los mismos que los de Soboul, en realidad, los más estériles de todos por las razones que antes expuse; consisten en interiorizar, recurriendo a un marxismo degradado, la ideología revolucionaria del 89-94 según una escala de valores implícita, en la que el grado de participación popular en el acontecimiento sirve de referencia a la comunión y a las esperanzas del historiador. Mi punto de partida es evidentemente opuesto y se apoya en la hipótesis de que los acontecimientos revolucionarios son, por naturaleza, acontecimientos con una «carga» ideológica muy fuerte y en los que la función de máscara que cumple la ideología en relación a los procesos reales tiene una gran importancia. Cualquier revolución significa una ruptura que turba los espíritus;

pero también, en los hechos, una formidable recuperación del pasado. El primer deber del historiador es disipar la ilusión fundadora y finalista que amarra al inmenso acontecimiento, a sus actores y a sus herederos. Naturalmente se puede discutir hasta el infinito si el presupuesto de Mazauric es revolucionario y el mío conservador. Intelectualmente creo que el problema así planteado no tiene ningún sentido. Pero lo mejor es que nos limitemos a observar los elementos de análisis histórico que contiene el texto de Mazauric y a delimitar los desacuerdos sobre cuestiones precisas.

Un personaje metafísico: la «Revolución burguesa»

Podemos partir del concepto de «revolución burguesa». Este ofrece a la interpretación histórica de los acontecimientos franceses un punto de apoyo casi providencial, al ofrecer una conceptualización general que permite englobar no solamente los múltiples y abundantes datos empíricos, sino también los diferentes niveles de la realidad: nos remite al mismo tiempo a los niveles económico, social y políticoideológico. En el económico, se supone que los acontecimientos que ocurren en Francia entre 1789 y 1799 liberan las fuerzas productivas y dolorosamente dan a la luz al capitalismo; en el nivel social, traducen la victoria de la burguesía sobre las antiguas clases «privilegiadas» del Antiguo Régimen; en términos políticos e ideológicos, finalmente, representan el advenimiento de un poder burgués y el triunfo de las «Luces» sobre los valores y las creencias de la época precedente. Situada en el interior de estas tres tendencias históricas, la revolución se concibe no solamente como la ruptura fundamental entre el antes y el después, sino a la vez como consecuencia decisiva y elemento fundador de estas tendencias; y el conjunto de los tres niveles de interpretación se reducen a un concepto único, el de «revolución burguesa», como si

el núcleo del acontecimiento, su carácter fundamental hubiese sido de naturaleza social. Gracias a este deslizamiento teórico se produce el tránsito insidioso y permanente, en la historiografía francesa, de un marxismo basado en el concepto de «modo de producción» a un marxismo que se reduce a la lucha de clases: semejante esquema intelectual lo único que hace es deformar la interpretación que de si misma tiene la Revolución Francesa, al recurrir a aquella historiografía que, desde Sieyès a Bamave, antes de Marx y siguiendo el ejemplo de la Revolución Francesa, había elaborado el concepto de lucha de clases. Soboul y Mazauric reencuentran su ideología-nodriza gracias a esta reducción de Marx, que aparece aquí como simple punto intermedio en un retorno a los orígenes y como el vehículo de una tautología y de una identificación; esta ideología no es de naturaleza teórica sino casi afectiva, para el primero, y política, para el segundo: la exaltación de la dialéctica igualitaria y en consecuencia de su finalidad permanente, agazapada en el corazón de nuestro presente, y que está viva a partir de entonces como una doble e inseparable herencia.

En realidad, ni la conceptualización marxista a través del modo de producción ni una interpretación-lucha de clases retomada de los actores del acontecimiento son compatibles con una periodización corta de la Revolución Francesa, con un corte cronológico 1789-1799, o, con más razón, 1789-1794.

Si se habla de la sustitución de un «modo de producción feudal» por un «modo de producción capitalista», es evidente que no se puede fechar el cambio vinculándolo a un acontecimiento histórico que se despliega en algunos años. Me es imposible, en el marco de este artículo, entrar en la extensa discusión sobre la naturaleza del Antiguo Régimen.[84] Pero esta discusión subraya, cualquiera sea el significado que se dé al concepto de «régi-

men feudal» o de «feudalismo», la idea de transición, que supone, a la vez una naturaleza socioeconómica mixta y una cronología larga. Es entonces arbitrario separar la revolución de su pasado y continuar dándole, a nivel del proceso social objetivo, la significación de ruptura radical que le habían dado sus actores. Es cierto que el modelo conceptual de un «modo de producción feudal» no es incompatible con la idea de que en el siglo XVIII se crean, en Francia, las condiciones de su supresión, pero se debería entonces demostrar si se verifica la hipótesis contenida en el modelo, es decir, por ejemplo, demostrar en dónde los derechos feudales impiden el desarrollo del capitalismo en las zonas rurales o en dónde la estructura de la sociedad de órdenes y la existencia de una nobleza obstaculizan la constitución de una economía industrial de beneficio y de libre empresa. La demostración no es nada fácil ni evidente en la medida en que el capitalismo se instala en los poros de la sociedad señorial, en el campo[85] y, en lo que respecta a la industria, gracias a la importante mediación de la nobleza. Por otra parte, la economía francesa en el siglo XVIII, lejos de estar bloqueada, es próspera y conoce ritmos de crecimiento comparables a los ritmos ingleses;[86] la crisis de fin de siglo representa una mala coyuntura dentro de una tendencia de prosperidad. Por último, si es posible interpretar la Revolución Francesa en términos de transición de un modo de producción a otro, nos enfrentaremos con las mismas dificultades si miramos hacia adelante: ese capitalismo salvaje cuyas fuerzas parece haber liberado la revolución tarda mucho tiempo en ponerse en marcha. En el campo, la consolidación de la micropropiedad lo frena mucho más que antes de 1789. En la ciudad, no parece que la revolución haya afirmado rápidamente el desarrollo después de haber evidentemente provocado o acelerado la crisis en los últimos años

del siglo XVIII. Y si bien es innegable que en el nivel de las ideas y de los mecanismos sociales, 1789 anticipa una cierta cantidad de principios jurídicos que permiten la promoción de los talentos y la economía de mercado, el inmenso desatino militar de los campesinos franceses a través de toda Europa de 1792 a 1815 no parece haber sido exactamente dictado por el cálculo burgués de la racionalidad económica. Si se es fiel a una elaboración en función del concepto de «modo de producción» es necesario elegir como objeto de estudio un período infinitamente más amplio que el de los años que abarca la Revolución; si no es así, la hipótesis intelectual no nos permite aprender prácticamente nada nuevo con respecto a los datos de la historia.[87]

Por esta razón, sin duda, la problemática marxista es tan fácilmente reducida al concepto de «revolución burguesa» y a un análisis de tipo socio-político, en el que el poder de los burgueses sucede, gracias a la Revolución, al poder de los nobles y la sociedad burguesa a la sociedad de órdenes. Pero incluso en este caso la referencia marxista posee sus obligaciones. R. Robin, que tiene el mérito de considerar seriamente al marxismo, ha propuesto recientemente[88] que se denomine burguesía del Antiguo Régimen al conjunto de los grupos sociales ligados a las estructuras del Antiguo Régimen, es decir, «con una base terrateniente, plebeya y de funcionarios», y que se reserve el término de burguesía a su acepción marxista, es decir, a la clase que vive de la explotación de la fuerza de trabajo asalariado. Desde un punto de vista marxista esta clasificación es útil; pero el problema histórico está en que de una parte la revolución fue precisamente hecha y dirigida, al menos mayoritariamente, por la burguesía de Antiguo Régimen; y por otra parte, si se analiza el proceso revolucionario ya no a nivel de sus actores, sino de

sus resultados objetivos, se observa que el modo de formación de la burguesía, bajo el Imperio, no difiere fundamentalmente del de antes de 1789: el negocio, la tierra y el servicio del estado (en el que el ejército ha reemplazado el servicio como funcionario).[89] También en este caso, el modelo conceptual gana en rigor lo que pierde en valor operatorio sobre un período tan breve.

Las definiciones de R. Robin tienen al menos el mérito de llevar su lógica hasta el final; al plantear problemas que no pueden resolver, muestran los callejones sin salida de un análisis estrictamente estructural de un acontecimiento como la Revolución Francesa considerada en su dimensión cronológica reducida. Con Mazauric, que adhiere con tanta más vehemencia a la Ontología en cuanto no define los elementos, regresamos a Santo Tomás: «La Revolución no es nada más que el modo de existencia de la crisis de las estructuras del Antiguo Régimen en su conjunto y en su superación».[90] Por esta razón necesita recurrir a cualquier medio para mantener lo que constituye a la vez el sujeto y el objeto de esta superación, la causa y el sentido del acontecimiento: la revolución burguesa, que para él es única, a lo largo de la apariencia caótica del período 1789-1794, porque este «período ascendente» se caracteriza por una «radicalización» creciente del fenómeno y una intervención igualmente creciente de las masas populares.[91]

He aquí pues el *deus ex machina:* no solamente una clase social, puesto que «revolución burguesa» no significa burguesía revolucionaria, no solamente el rico desarrollo de una crisis que actualiza todas las contradicciones de la sociedad civil, sino también un proceso subjetivo y objetivo a la vez, un actor y un sentido, un papel y un mensaje, unidos, reconciliados contra viento y marea puesto que en realidad constituyen la imagen

del porvenir que tienen la misión de anunciar. Mazauric desplaza el foco de este sentido que actúa como los cangrejos, siempre desde lo ulterior hacia lo anterior; de Marx retuvo al menos esta sospecha elemental: que los hombres viven otra cosa distinta de lo que creen vivir. El *cogito* expulsado de las conciencias individuales se refugia en los sujetos colectivos, pero la sospecha lo alcanza: la burguesía persigue objetivos que no son obligatoriamente los que ella imagina. Esta saludable sospecha se detiene no obstante ante el inventor de «conceptos», el único exento de ideología. ¿En qué signo él se reconoce como el portador de un significado por fin no falsificado? En aquel que a la luz de las figuras posteriores de la historia, le permite «elaborar» el concepto de revolución burguesa. El lector debe contentarse con esta garantía.

Es verdad que no podrá embrollar el carácter providencial de este concepto apto para todo uso. Al igual que el Dios cartesiano, que al descubrir la existencia en el número de sus atributos, no puede por este hecho dejar de existir, la burguesía de Mazauric es desde el comienzo una esencia magníficamente dotada. ¿Qué no se encuentra en ella «potencialmente»? Apoyo popular y alianza campesina están ya contenidos en ella, de modo tal que al aceptarlos la burguesía sólo desarrolla su «naturaleza» y nunca como ahora ha sido tan fiel a sí misma. Pero es necesario pagar este spinozismo vergonzoso de la inmovilidad de una historia tetanizada por la lógica; se pueden percibir las ventajas que aquél ofrece a una demostración temerosa: permite eliminar la multiplicidad, los encuentros, las improvisaciones de la crisis que renacen permanentemente; englobadas y reabsorbidas desde un comienzo en la totalidad de la esencia —como por lo demás la contrarrevolución en la revolución y la guerra en la revolución— aquéllas son a lo sumo las figuras de un diseño único; remiten sempiternamente a la irrefragable

unidad del concepto. La «revolución burguesa» es un monstruo metafísico que despliega sucesivos tentáculos con los que estrangula la realidad histórica para transformarla, *sub specie aeternitatis,* en el terreno de una fundación y de una anunciación.

Las revoluciones francesas

En realidad, el concepto sólo es útil al historiador —pues personalmente creo que lo es— si se hace de él un empleo controlado y limitado. Analizar la «revolución burguesa» significa ante todo en el nivel más simple, estudiar no solamente la participación de los diferentes grupos burgueses en la Revolución, sus proyectos y sus actividades, sino también sus reacciones frente al estremecimiento social general. Desde este punto de vista, es probable, tal como Cobban lo subraya permanentemente, que los grupos burgueses más comprometidos con la Revolución están generalmente poco ligados al modo de producción capitalista; pero también que existen, desde 1789, numerosas revoluciones en la Revolución,[92] y particularmente, desde el inicio, desde la redacción de los Cuadernos, una revolución campesina ampliamente autónoma con respecto al proyecto burgués. A mi criterio Georges Lefebvre tiene el gran mérito —y probablemente ésta es una de sus contribuciones capitales a la historia revolucionaria— de haber sido el primero en mostrar esto;[93] luego, obras muy importantes como las de P. Bois[94] o de Ch. Tilly[95] permitieron ampliar la demostración a partir de una problemática algo diferente y del análisis de las relaciones ciudad-campo. Aunque sus conclusiones sean diferentes y en ciertos aspectos contradictorias, tienen en común el hecho de que ambas subrayan la gran autonomía política del mundo campesino, basada esencialmente en la desconfianza frente a los habitantes de las ciudades, sean éstos señores, anti-

guos señores, antiguos burgueses o nuevos burgueses. En el libro de P. Bois, como ya lo observamos,[96] la protesta antiseñorial del 89 señala y en cierta medida anuncia la desconfianza antiburguesa del 90-91 y la «chouannerie»[97] antirrepublicana; así, el campesinado de Haut-Maine no se vuelve hostil a la Revolución burguesa porque los resultados lo hayan decepcionado, como lo imagina Mazauric,[98] encerrado en su esquema, sino que el campesinado es simplemente, sino hostil, al menos indiferente y desconfiado frente a la ciudad desde 1789. Se acusa tanto a los derechos señoriales como al capitalismo rural, simbolizado por el burgués, habitante de las ciudades, de provocar la misma desposesión. Si la Revolución burguesa funda las relaciones sociales capitalistas, la Revolución campesina trabaja por su cuenta; y el acuerdo «antifeudal» oculta imágenes del cambio muy diferentes, ya sea a nivel consciente o a nivel del proceso objetivo.

Es falsa aunque muy extendida la idea que sostiene que las revoluciones nacen obligatoriamente del deseo de ciertas clases o grupos sociales de acelerar un cambio que sienten demasiado lento. La Revolución puede ser también, en cierto sector de la sociedad que esté directamente implicado en la conmoción del orden tradicional, voluntad de resistencia a un cambio considerado como demasiado rápido. El frente revolucionario no está constituido como las líneas de batallas de los viejos manuales de arte militar, según un esquema lineal de la historia, en el que todas las clases que animan el movimiento desean y anuncian un porvenir idéntico, incluso si todas aquellas que lo resisten se unen rápidamente a partir de una misma imagen del pasado. El frente revolucionario es, por el contrario, naturalmente fluctuante, está sometido a una coyuntura política que evoluciona muy rápidamente y que es sobre todo heterogénea, y está cons-

tituido por elementos cuyos objetivos pueden ser diferentes e incluso contradictorios.

En el momento en que estalla la Revolución Francesa, el reino de Francia no ignora el cambio, muy por el contrario; desde hace más de medio siglo padece cambios económicos y sociales extremadamente rápidos, frente a los que el Estado no se adapta con facilidad; en efecto, para un sistema absolutista lo más difícil y lo más peligroso es modificar algunos de sus elementos funcionales y especialmente liberalizarse. Pero el análisis también es válido para las clases sociales; no solamente para la nobleza sino también para las clases populares, particularmente vulnerables ante la ruptura de los equilibrios tradicionales y políticamente menos conscientes de lo que está en juego, de los objetivos propios a cualquier rivalidad por el poder. Las cosas no son tan simples como las imagina Mazauric[99] cuando describe a ambos lados de la senda real de la Revolución-burguesa-con-apoyo-popular, a aquellos abandonados a su propia suerte, a aquellos dos excluidos de la unión nacional: el movimiento de las Secciones de París, a la izquierda y a la derecha, la Vendée campesina. En realidad desde 1789 hasta 1794, el torrente revolucionario si fue frenado y canalizado por los grupos que se sucedieron en el poder —luego de haberlo consentido— no estuvo, en realidad, nunca controlado puesto que estaba constituido por intereses y visiones contradictorias. Esto explica, sin duda, el papel fundamental puesto que compensador del jacobinismo, ideología fuertemente integradora. ¿Pero debe el historiador considerarla como dinero contante y sonante?

Queda indudablemente mucho por hacer en lo que respecta al análisis interno de lo que es el movimiento revolucionario a nivel político. Conocemos bien gracias a Daniel Guérin, a Albert Soboul, a Georges Rudé y a Richard Cobb, las reivindica-

ciones de la población urbana de condición humilde y su papel político en 1793-94. Pero conocemos mal la influencia que en las ciudades tuvo la supresión de las corporaciones y el libre juego de las rivalidades intra e inter-profesionales que se derivó de ella;[100] pero aún conocemos menos el papel que en el siglo XVIII tuvo la importante migración hacia las ciudades y la existencia de una población urbana recientemente desarraigada de su terruño natal y llegada a París, como es el caso de Nicolas de Restif, donde se sintió completamente despojada. Es posible que algunos de los secretos del comportamiento político de las Secciones se expliquen por fenómenos de este tipo, antes que por diferenciaciones de tipo simplemente sociológico. Se conocen igualmente mal ciertos detalles de la conducta del campesinado, de sus motivaciones y de la relación ciudad-campo durante la Revolución; lo que está fuera de duda es que el dominio del mundo urbano sobre el rural se restablece a partir del verano del 89 sólo muy parcialmente: los campesinos propietarios rechazan masivamente el rescate de los derechos, previstos por los decretos del 4 al 11 de agosto,[101] y los textos de la Montaña de agosto del 92 y de julio del 93, que los liberarán de cualquier indemnización, no son más que la consagración jurídica de una práctica existente. Los burgueses revolucionarios de las ciudades, al sacrificar una propiedad que a partir de ese momento es burguesa (debido al carácter obligatorio del rescate), han cedido ante el campesinado. Georges Lefebvre emplea la palabra correcta; incluso fuera de los casos y de las zonas de hostilidad armada (Vendée, revuelta de los Chouans) en los que debió combatir, la burguesía «transigió» con el campesinado, es decir, negoció en todas las etapas claves de la Revolución: el 4 de agosto en el momento de la gran reconstrucción «constituyente», luego el 10 de agosto, luego el 21 de junio.

La guerra, el terror, la ideología

Por otra parte, si no se tiene en cuenta la múltiple y extraordinaria fragilidad del frente revolucionario —fragilidad de la nueva clase dirigente cuyos grupos se disputan por medio de la demagogia el poder disponible, fragilidad de la coalición hostigada por intereses divergentes o contradictorios, por las utopías y las nostalgias que los ocultan— ¿cómo se explica entonces la guerra? Tengo la certeza de que Mazauric considera secundario este problema. Afirma en efecto que la guerra es un «componente *natural*»[102] de la Revolución. ¡Palabra maravillosa! Con este solemne regreso al bueno y viejo abad Pluche, la «Revolución burguesa» descubre, sin esfuerzo, su nuevo impulso puesto que éste estaba providencialmente encerrado en el primero y desde un principio destinado al mismo fin. Pero si se quiere trabajar seriamente, el desencadenamiento de la guerra entre la Revolución Francesa y Europa es probablemente uno de los problemas más importantes y más reveladores de la historia de la Revolución. Esta guerra, por razones que no voy a desarrollar aquí, no es tanto deseada como aceptada por la Europa de los reyes, a pesar de las presiones de los emigrados y de la familia real. Los que la desean, por el contrario, en Francia, son la Corte y las fuerzas sociales nostálgicas del Antiguo Régimen; pero en el invierno del 91-92, estas fuerzas se muestran de una debilidad tal que son incapaces de desencadenar el conflicto deseado. En realidad, la revolución es la que, a pesar de Robespierre, quiere la guerra contra los reyes; la Revolución, pero una vez más, ¿cuál?

Percibo con claridad el elemento que puede transformar la inmensa aventura que comienza en un conflicto característico de una «revolución burguesa»: la vieja enemistad mercantil franco-inglesa y la presión particular del grupo girondino. Pero

sobre el primer punto creo coincidir con la mayoría de los historiadores de la Revolución[103] al afirmar que la rivalidad económica franco-inglesa es relativamente secundaria en el desencadenamiento de la guerra. Las razones de política interior francesa se anteponen sin duda, subjetiva y objetivamente, a los intereses contradictorios de los dos países en el comercio internacional. En lo que respecta a Brissot y a los que se llamará los Girondinos, si bien es cierto que son los elocuentes defensores de la guerra, no son los únicos responsables. En la Asamblea, los futuros dirigentes de la Montaña se callan; los grandes líderes de la opinión, Danton, Desmoulins, Marat abandonan muy pronto a Robespierre, en diciembre. Comparten, además, con los «Girondinos» el proyecto de radicalizar la Revolución, y tienen, *desde este punto de vista,* razón contra Robespierre: la guerra será el eje de la unidad y de la demagogia revolucionaria.

Lo que ocurre es que la guerra no es sólo y ni siquiera principalmente una guerra burguesa. El rey la quiere porque ve en ella su última posibilidad de restitución; el pueblo se apropia de ella para ampliar su misión liberadora y la transforma en una guerra de liberación cuyos densos batallones estarán constituidos por una democracia urbana y sobre todo campesina[104] en armas; un conflicto de valores y no de intereses. El sentimiento nacional deja de definir solamente a la Francia nueva para transformarse en un modelo ideológico, en una bandera de cruzada; gracias a esta síntesis extraordinariamente precoz —ˆy llamada a tener un gran futuro— entre mesianismo ideológico y pasión nacional, los franceses no descubrieron una forma milagrosamente ejemplar de comunidad humana sino que fueron los primeros en integrar a las masas en el Estado y en constituir una nación democrática moderna.

El precio de esta experiencia histórica es la guerra indefinida. El conflicto de valores que se pone en juego en la primavera del 92 carece, en esencia, de un objetivo definido o definible, y, en consecuencia, su única finalidad es la victoria total o la derrota total. Todos los líderes «burgueses» de la Revolución, más tarde o más temprano, intentarán detenerla: Danton, luego Robespierre y luego Camot; pero ha sido interiorizada de tal manera por la conciencia revolucionaria que en el nivel ideológico e incluso en una coyuntura favorable, guerra significa revolución y paz contrarrevolución. Del lado francés, esta guerra fue una «huida hacia adelante» de la coalición revolucionaria, una manera de exorcizar su precariedad gracias a la unión de una ideología a la vez burguesa, popular y campesina en la que aparecen mezclados la herencia militar de la antigua sociedad y los valores de la filosofía de las Luces, pero democratizados y transfigurados gracias al culto del nuevo Estado y de la «gran nación», que a partir de entonces aparece investida de una misión de liberación universal. El concepto de «revolución burguesa» no es apto para dar cuenta de esta dinámica revolucionaria interna, de este maremoto político y cultural que son el jacobinismo y la guerra revolucionaria. En lo sucesivo, la guerra gobierna la revolución con mucha más fuerza con que la revolución gobierna la guerra.

Como conozco mis clásicos, sé que Mazauric me espera aquí armado con una cita de Marx:[105] el jacobinismo y el Terror fueron una «manera plebeya» de concluir la revolución burguesa y de terminar con los enemigos de la burguesía. Pero las dos proposiciones son inexactas. La revolución burguesa se hace y se consolida sin ningún tipo de compromiso con la antigua sociedad, a partir de 1789-1791. A partir de 1790 se adquieren irremisiblemente todos los elementos esenciales del nuevo or-

den burgués, fundamento de nuestro mundo contemporáneo: la abolición de los órdenes y del «feudalismo», la apertura de la carrera a los talentos, la sustitución de la monarquía de derecho divino por el contrato, el nacimiento del *homo democraticus* y del régimen representativo, la liberación del trabajo y de la libre empresa; el sector de la nobleza contrarrevolucionaria ha huido sin combatir, el rey del Antiguo Régimen no es nada más que un prisionero y el rescate de los derechos feudales, como ya lo hemos visto, no se lleva en absoluto a la práctica. Las clases populares y sobre todo la inmensa presión campesina del verano del 89 cumplieron además un papel esencial en esta ruptura decisiva con el pasado.

¿Se puede afirmar, creyendo inocentemente en la ideología de la época y en las razones que los jacobinos de 1793- 1794 se dieron a sí mismos, que el proceso de radicalización de la revolución burguesa nace de la resistencia contrarrevolucionaria? Sería necesario explicar por qué esta radicalización existe a partir del verano del 89, después del 14 de julio, en el momento en que la contrarrevolución es objetivamente muy débil y por qué se alimenta menos con la fuerza de la resistencia encontrada que con el símbolo y la torpeza de ésta, como lo muestra el episodio capital de Varennes. En realidad, el verdadero peligro contrarrevolucionario nace con la guerra y con la invasión, a fines del verano del 92 y en el verano del 93. Pero esta guerra ha sido querida precisamente por la Revolución porque «tiene necesidad de grandes traiciones».[106] No importa que estas traiciones existan o no existan en la realidad —existen, sin duda, pero son mucho menos numerosas que lo que imagina el militante revolucionario—, la Revolución las inventa al igual que otras tantas condiciones de su desarrollo; la ideología jacobina y terrorista funciona pues ampliamente como una instancia au-

tónoma, independiente de las circunstancias políticas y militares, espacio de una violencia tanto más difícil de definir cuanto que la política se disfraza de moral y el principio de realidad desaparece. Sabemos, por otra parte, que si las dos primeras oleadas terroristas, de agosto del 92 y del verano del 93, están evidentemente en relación con la coyuntura de peligro nacional, el «gran Terror» no coincide con la gran amenaza de los años terribles; interviene, por el contrario, en plena recuperación de la situación militar, como máquina administrativa de una metafísica igualitaria y moralizante, en la primavera de 1794. El Terror es el fantasma que compensa el callejón sin salida de la política, es el producto no de la realidad de las luchas sino de la ideología maniquea que separa a los buenos y a los malos y de una especie de pánico social generalizado. El 4 de setiembre de 1870, en el momento en que se temía que los obreros destituyesen al gobierno provisorio, Engels analizaba el Terror en estos términos, en una carta dirigida a Marx:[107] «Gracias a estos pequeños terrores permanentes de los franceses, uno puede llegar a hacerse una idea mejor del Reinado del Terror. Lo imaginamos como el reinado de aquellos que infunden el terror y es por el contrario el reinado de aquellos que están aterrorizados. El terror en su mayor parte no consiste nada más que en crueldades inútiles perpetradas por hombres que están ellos mismos aterrorizados y que intentan reafirmarse. No me caben dudas de que se debe atribuir casi por completo el Reinado del Terror del año 1973 a los burgueses sobreexcitados que juegan a los patriotas, a los pequeños burgueses filisteos que manchan con su miedo sus pantalones y a la hez del pueblo que comercia con el Terror».

En un análisis anterior que se encuentra en *La Sagrada Familia,*[108] Marx presentó esta crítica de la ilusión jacobina bajo una

forma menos sicológica, mostrando que el núcleo de esta ilusión es la idea de un Estado «virtuoso», imaginado sobre el modelo escolar de la Antigüedad, que suprime y supera los datos objetivos de la sociedad civil que, a su juicio, es la «sociedad burguesa moderna»; el Terror es precisamente el Estado que hace de sí mismo su propia finalidad, a falta de raíces en la sociedad; se trata del Estado enajenado por la ideología, que se aleja de lo que Marx llama la «burguesía liberal». La historia de la Revolución nos ofrece los dos momentos decisivos de esta enajenación del Estado, primero con la dictadura de Robespierre, luego con Napoleón: «*Napoleón* representó la última batalla del *Terror revolucionario* contra la sociedad burguesa, también proclamada por la Revolución, y contra su política… Napoleón consideraba también al *Estado* como su *propia finalidad* y a la sociedad burguesa únicamente como un socio capitalista, como *un subordinado* al que se prohibía toda *voluntad propia. Puso en práctica el Terror reemplazando la revolución permanente por la guerra permanente*».[109]

Este brillante análisis del joven Marx sobre el papel de la ideología jacobina en el mecanismo del Terror y de la guerra y sobre el carácter permutable de la pareja Terror-guerra, pudo haber servido como epígrafe de la historia de la Revolución que escribimos D. Richet y yo, y está implícito en la interpretación general que proponemos[110] y particularmente en lo que hemos denominado el «patinazo» de la revolución. Aceptemos esta metáfora automovilística hasta que encontremos tina palabra mejor. Lo que me interesa es subrayar la idea de que el proceso revolucionario en su desarrollo y en su duración relativamente corta no puede reducirse al concepto de «revolución burguesa», haya tenido ésta «un apoyo popular» o «ascendente», o todo lo que quieran los leninistas que hoy día escriben en su jer-

ga. Lo que la Revolución tiene de «patinazo» permanente y contradictorio con su naturaleza social es una dinámica política e ideológica autónoma que es necesario teorizar y analizar como tal. Desde este punto de vista, el concepto que habría que profundizar es más el de situación o crisis revolucionaria que el de revolución burguesa:[111] vacío previo del poder y del Estado, crisis de las clases dirigentes, movilización autónoma y paralela de las masas populares, elaboración social de una ideología que es a la vez maniquea y altamente integradora; todos estos rasgos me parecen indispensables para comprender la extraordinaria dialéctica del fenómeno revolucionario francés. La revolución no es solamente el «salto» de una sociedad a otra; es también el conjunto de modalidades que permiten que una sociedad civil, que se ha abierto súbitamente gracias a la crisis del poder, libere todas las palabras que la revolución contiene. Esta inmensa emancipación cultural, cuya significación la sociedad puede difícilmente «clausurar», nutre a partir de entonces las rivalidades por el poder recurriendo a la demagogia igualitaria; la ideología revolucionaria que ha sido interiorizada por las masas populares, o al menos por una parte de ellas, y que es tanto más sangrienta cuanto aparece como la única referencia, como la nueva legitimidad fundadora, se transforma en el sector por excelencia de la lucha política entre los grupos; a través de ella pasa la dialéctica de escisión sucesiva de los equipos dirigentes que caracteriza a los años 89-99, como también la dialéctica de continuidad de las nuevas minorías. En nombre de la igualdad Robespierre hace guillotinar a Bamave y a Brissot pero es también a la igualdad a la que Sieyès permanece fiel a través de tantas infidelidades aparentes, de la primavera del 89 al 18 Brumario del 99. La revolución es lo imaginario de una sociedad que se ha transformado en la propia trama de su historia.

¿Para qué sirve entonces querer transformarla, contra viento y marea, en el producto estrictamente necesario de una esencia metafísica y única cuyos episodios contenidos desde un comienzo se descubrirían sucesivamente, como otras tantas muñecas rusas? ¿Por qué querer, a toda costa, construir esta cronología fantástica, en la que a una fase «burguesa» ascendente sucede un período de dominación popular, seguido de una recaída burguesa, esta vez «descendente», puesto que Bonaparte está al final? ¿Por qué este esquema indigente, esta resurrección escolástica, esta miseria de ideas, esta crispadura pasional que aparece disfrazada de marxismo? La vulgata mazaurico-sobouliana no está constituida por una problemática original nacida de un saber o de una doctrina; no es nada más que un pobre reflejo de esa llama inmensa y rica que iluminaba, en la época de Michelet o de Jaurès, toda historia de la revolución. Producto de un encuentro confuso entre el jacobinismo y el leninismo, este discurso enmarañado no permite descubrir nada; se basa completamente en el ejercicio de una función religiosa residual, destinada a los sobrevivientes imaginarios del «baboubisme»[112]. Por esta razón es, al mismo tiempo, contradictorio y convincente, incoherente e irrefutable, agonizante y llamado a perdurar. Hace ya cien años que Marx, al hablar de la izquierda republicana y obrera que fundó la III República, denunció la nostalgia jacobina como vestigio de un cierto provincialismo francés, deseando que los «acontecimientos» permitiesen «eliminar una vez por todas este culto reaccionario del pasado».[113]

2

TOCQUEVILLE Y EL PROBLEMA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA[*]

El lazo entre Tocqueville y la historia no se basa en la atracción del pasado sino en su sensibilidad por el presente. Tocqueville no pertenece a esa estirpe de historiadores atraídos por el exilio temporal, la poesía del pasado o por el placer de la erudición; su curiosidad histórica es completamente diferente: la reflexión sobre la actualidad sirve de punto de partida para una búsqueda de filiación. No encontramos, pues, en él, como en su contemporáneo Michelet, la pasión obsesiva por el pasado, aquel lúgubre y sublime fanatismo de visitante de cementerios. Lo que busca durante toda su vida, por el contrario, y lo que da a su vida intelectual su fuerza de penetración y su coherencia, es el sentido del presente. Ante todo su investigación se ha localizado no en el tiempo sino en el espacio, y hace de la geografía una historia comparada. A costa de una inversión genial de la hipótesis tradicional, fue a estudiar a los Estados Unidos no para encontrar allí la infancia de Europa sino para entrever su futuro. La historia de Europa para él no es nada más que un segundo viaje íntimamente vinculado al primero, sometido a las mismas hipótesis surgidas de su experiencia del presente.

Por otra parte, los dos viajes —el espacial y el temporal—, ligados por la significación intelectual que Tocqueville les da, también coinciden gracias a las pruebas que presenta muy pronto, entre 1830 y 1840: las dos primeras partes de *La Democracia* aparecen en 1835, las dos últimas en 1840. En el intervalo, en 1836, Tocqueville ha publicado en una revista inglesa un

breve ensayo sobre «*El Estado social y político de Francia antes y después de 1789*»; de este modo, el gran período creador de Tocqueville, antes de ingresar en la política activa, pone de manifiesto el vínculo entre los dos grandes temas de su reflexión.

Después de retirarse de la política, Tocqueville sólo volverá a trabajar el tema histórico, tema que en 1836 había sido simplemente esbozado y dejado en reserva; en esta oportunidad se encierra en los archivos, consulta y desmenuza las fuentes originales y durante muchos años es prisionero del oficio de historiador. Pero la meta profunda de su investigación no ha cambiado: se trata siempre de explicar y, por lo tanto, de prever el sentido de la historia contemporánea de Francia. La historia no representa para él una resurrección, menos aún una descripción o un relato; es un conjunto de materiales que hay que organizar e interpretar. Lo que permite entonces comparar al Tocqueville de 1836 con el de 1856, no es tanto la documentación —infinitamente mejor y mucho más completa en *El Antiguo Régimen*— como el sistema de interpretación. Este es tal vez, siguiendo el espíritu mismo del método de Tocqueville, el mejor camino para explorar una historia que se considera a sí misma inseparable de una teoría explicativa.

I

La interpretación general de la Revolución Francesa que hace Tocqueville se encuentra ya en 1836, en el texto relativamente corto que escribió luego de su viaje americano, dirigido al público inglés e intitulado *Estado social y político de Francia antes y después de 1789,*[1] título que anticipa sorprendentemente el que dará veinte años más tarde a su último libro. En realidad, Tocqueville sólo escribió la primera parte, la consagrada a la Francia que antecede a 1789; la continuación que aparece anunciada en diez líneas que cierran curiosamente el texto, parece no haber sido nunca redactada y en esa fecha, la muerte no es la explicación de la interrupción de su reflexión. En 1836, al igual que veinte años más tarde, Tocqueville nos ofrece más que una «revolución» un «antiguo régimen», más que un «después de 1789» un «antes de 1789». Podemos resumir de la siguiente manera su economía general:

Luego de afirmar en la introducción la idea central del ensayo —la Revolución Francesa no ha sido nada más que la explosión local, particularmente violenta, de ideas universales —, lo esencial de la primera parte consiste en una descripción de la sociedad civil francesa en las postrimerías de la antigua monarquía: la Iglesia deviene una institución política aislada de la población; la nobleza, una casta y no una aristocracia (es decir, una clase dirigente, a la inglesa). Mientras que el análisis de la Iglesia es escueto, el de la nobleza es minucioso. En el terreno político, esta nobleza está alejada del poder real (ha sido privada de sus poderes administrativos locales y desposeída por lo tanto del poder gubernamental; a partir de entonces se siente impotente para oponerse al rey en nombre del pueblo o para predisponer verdaderamente al rey contra el pueblo). De esto proviene el anacronismo de los privilegios (no se teme ni se

ama ya a los nobles) y particularmente de los privilegios económicos y honoríficos.

En el terreno económico, la redistribución de las riquezas se realiza en beneficio del Tercer Estado, dueño de la riqueza mobiliaria. De esto se deriva la parcelación y el desmembramiento de los dominios nobiliarios, el desmenuzamiento de la nobleza en una muchedumbre de individuos de mediana fortuna y lo que se podría denominar la «democratización de la nobleza».

Por último, la promoción del Tercer Estado, que se hace independientemente de la nobleza (en esta oportunidad, Tocqueville se acerca a Sieyès), como «creación de un pueblo nuevo» que posee su propia aristocracia. Esto explica la división de la clase dirigente y el espíritu revolucionario del Tercer Estado. «Esta división que existía en Francia entre los diferentes elementos aristocráticos, instauró en el seno de la aristocracia una especie de guerra civil cuyo único beneficiario era la democracia. Rechazados por la nobleza, los principales miembros del Tercer Estado se vieron obligados, para combatirla, a apoyarse en principios que eran útiles en el momento en que se los esgrimió, pero peligrosos a causa de su misma eficacia. El Tercer Estado era una porción de la aristocracia que se había rebelado contra la otra, viéndose obligada a profesar la idea general de igualdad para combatir la idea particular de desigualdad que se le oponía» (p. 46).

Tocqueville subraya el hecho de que el principio aristocrático desaparece rápidamente, en parte como consecuencia de la influencia social de la intelligentsia y de una especie de fusión «igualitaria» entre la nobleza y los intelectuales. A esta «democracia imaginaria» del intelecto se suma una democracia real de la riqueza que proviene de la fragmentación de la propiedad territorial; esta democratización multiplica las fortunas medio-

cres y crea de esta manera un terreno favorable para la democracia política. La Francia del siglo XVIII estaba pues caracterizada por el divorcio entre su estado institucional (la desigualdad) y sus costumbres, que la habían ya transformado en «la nación verdaderamente más democrática de Europa».

Tocqueville se detiene entonces en las consecuencias *políticas* de este estado de la sociedad civil: así como toda sociedad aristocrática tiende al gobierno local, toda sociedad democrática tiende al gobierno centralizado. En una primera etapa, ésta arranca el gobierno local a la aristocracia, pero se muestra demasiado débil, demasiado dividida como para ejercerlo personalmente; se lo ofrece entonces al rey, denominador común de sus intereses y de su debilidad, por intermedio de sus líderes naturales, los legistas.

Un cierto número de factores «accidentales y secundarios» refuerzan la acción de estas «causas generales»: el predominio de París, la necesidad de consolidar la unión nacional entre provincias tan diferentes, la naturaleza personal y no parlamentaria del poder.

Pero este proceso de centralización gubernamental y administrativa no ha apagado en los franceses el espíritu de libertad, que representa para Tocqueville uno de los rasgos característicos del temperamento nacional: lo que ocurre, por el contrario, en el siglo XVIII es que una concepción democrática sustituye la noción aristocrática de libertad (la defensa de los privilegios en todos los niveles); la idea de derecho común reemplaza la de privilegio.

En consecuencia, la Revolución no ha creado un nuevo pueblo, una nueva Francia: «La Revolución ha ordenado, coordinado y legalizado los efectos de una gran causa sin haber sido esta causa». Representa más bien la culminación, el remate de

tendencias que actuaban en la sociedad del Antiguo Régimen, que una transformación radical de Francia y de los franceses. El conjunto de estas tendencias democráticas, analizadas sucesivamente en el nivel de la sociedad civil, de las costumbres, del gobierno y de la ideología forma una especie de tronco común entre el antiguo y el nuevo régimen, y la Revolución aparece como una simple etapa en el desarrollo de sus efectos, etapa de la que Tocqueville no precisa su especificidad. La continuidad de la historia de Francia ha borrado las huellas de estas rupturas.

Tocqueville no inventa los principales elementos conceptuales de esta interpretación de la Revolución a largo plazo que pone de relieve el peso del pasado y reduce el alcance del cambio del que la Revolución se cree responsable. Pero, como siempre ha sido muy reservado sobre sus lecturas[2] —se encuentran muy pocas referencias explícitas a otros autores en sus libros y relativamente pocas en su correspondencia—, es difícil descubrir sus fuentes. Sin embargo, una de ellas es evidente: se trata de Guizot con el que mantendrá un diálogo intelectual y político cómplice y hostil[3] a la vez, extremadamente revelador de las ambigüedades del liberalismo francés de la primera mitad del siglo XIX. Guizot tiene dieciocho años más y ha escrito lo fundamental de su obra histórica cuando Tocqueville redacta su ensayo en 1836; con mayor vocación de historiador que Tocqueville, comparte sin embargo con él los mismos valores políticos fundamentales: el liberalismo; la misma concepción de la historia: la historia-interpretación; por último, la misma referencia a partir de la que se ordena un muy extenso pasado: la Revolución Francesa es, al mismo tiempo, culminación de una historia universal (es decir, europea) y misterio particular de la historia de Francia. A partir de esta problemáti-

ca común, es interesante analizar lo que Guizot ofreció o enseñó a Tocqueville y las diferencias entre las dos interpretaciones.

Guizot se dedica a la enseñanza de la historia después de su fracaso político de 1820; su sistema de explicación aparece ya en sus primeras grandes obras históricas, particularmente en sus *Ensayos sobre la historia de Francia* (1823). Charles Pouthas subraya[4] que posteriormente en sus cursos de 1828, que fueron publicados bajo el título de *Historia de la civilización en Europa y en Francia,*[5] modificó algunos juicios y sobre todo enmendó algunos errores fácticos referidos especialmente a los orígenes de la historia de Francia y a la historia de las invasiones bárbaras. Pero esto no es demasiado importante para la perspectiva que nos interesa, puesto que entre los *Ensayos* de 1823 y los cursos de 1828 enigmas de las grandes articulaciones conceptuales de la historia de Francia ha cambiado para Guizot. Todos los grandes actores están presentes en los *Ensayos,* los señores, la Iglesia, el rey, las comunas —con las sociedades y los tipos de gobierno de los que son portadores, aristocracia, teocracia, monarquía, democracia, y los conflictos o los equilibrios con los que pueblan la historia de Francia. Esta historia, tanto en 1828 como en 1823, no es nada más que la confirmación empírica de un esquema intelectual en el que no ha cambiado ningún elemento.

Guizot busca descubrir en la historia de Francia el progreso hacia una «sociedad», es decir, hacia un conjunto social organizado y ligado en sus diferentes niveles por un principio unificador. El feudalismo que en el siglo X (H. Capeto) sucedió al caos, a la no-sociedad, representa la primera forma de sociedad organizada de la historia de Francia: sociedad que es muy dura para el pueblo pero cuya dialéctica interna permite pensar en «un porvenir mejor».[6] Esto se debe a que esta sociedad se basa

a la vez en la opresión del pueblo, «la nación dominada» y en relaciones igualitarias en el seno de la clase dominante, «la nación soberana», los arrendatarios de feudos: «Descubro en este caso otro espectáculo, libertades, derechos y garantías que no solamente honran y protegen a sus beneficiarios sino que abren también, debido a su naturaleza y a su tendencia, a la población sometida, una puerta hacia un mejor porvenir». En efecto, la compleja jerarquía del feudo trama entre los señores relaciones de reciprocidad y de igualdad relativa, desde el más ínfimo hasta al rey de Francia; y por otra parte, el feudo consolida el individualismo de su posesor, su independencia en relación a los poderes públicos. «Semejante estado está más cerca de la guerra que de la sociedad; pero en él se mantienen la energía y la dignidad del individuo; la sociedad puede librarse de él.»

¿Qué «sociedad» y cómo? Una sociedad (que es *la* sociedad de Guizot, especie de culminación de la historia) fundada en una nueva definición de las «existencias individuales» y de las «instituciones públicas», de la libertad y del orden, a expensas de los cuales se había constituido el feudalismo. Este, una vez establecido, comienza a ser atacado en sus dos extremidades; desde abajo, en nombre de la libertad, desde arriba, en nombre del orden público. «Estos esfuerzos ya no se emprenden en medio de conflictos de sistemas diferentes, confusos, que se reducen mutuamente a la impotencia y a la anarquía (como ocurrió, según Guizot, en los cinco primeros siglos de la historia de Francia); nacen en el seno de un sistema único y están dirigidos contra él». Guizot concluye su análisis con estas líneas admirables: «El sistema monárquico que el genio de Carlomagno no había podido fundar, reyes muy inferiores a Carlomagno lo impondrán poco a poco. Los derechos y las garantías que los guerreros germánicos no habían podido conservar, las comunas los recobrarán sucesivamente. Del seno de la barbarie pudo

surgir únicamente el feudalismo; pero apenas constituido, vemos nacer y crecer en su seno la monarquía y la libertad».

Guizot examina en detalle los dos procesos y muestra que la posibilidad conjunta de la monarquía y de la libertad ha sido la debilidad política de la aristocracia feudal; ésta, aislada en sus feudos respectivos, desunida a falta de una organización colectiva comparable al patriciado romano, al Senado de Venecia o a los barones ingleses (tipo de organización que la desigualdad de la jerarquía feudal hace imposible), fue minada poco a poco por las luchas de la población y dominada por el señor feudal más poderoso, el rey. «Era evidente que la aristocracia, apta solamente para hacer dar a la sociedad el primer paso fuera de la barbarie, era incompatible con el progreso de la civilización, *y no llevaba en su seno el germen de ninguna institución pública y durable*;[7] carecía de los principios del gobierno aristocrático y de cualquier otro tipo y, al perecer, había dejado una nobleza que rodeaba el trono, aristócratas por encima del pueblo, *pero ninguna aristocracia en el Estado*»[8].

La evolución inversa es para Guizot la de Inglaterra en la Edad Media, en donde, a partir de Guillermo, la realeza y el feudalismo nacen juntos: «existían en Inglaterra dos fuerzas sociales, dos poderes públicos que, en la misma época, no existían en Francia, una aristocracia y un rey: fuerzas demasiado bárbaras, demasiado dominadas por las pasiones y por los intereses personales como para que su coexistencia no produjese las alternativas del despotismo y del gobierno libre, pero necesarias entre sí y a menudo forzadas a actuar en conjunto». De la lucha entre los barones ingleses *constituidos en aristocracia y el rey constituido en monarquía* surgen las cartas («el comienzo del derecho público»), y luego las instituciones, es decir, un «gobierno libre y nacional».

El desarrollo de la historia de Francia, según Guizot, está, pues, caracterizado por el hecho de que el feudalismo no creó la aristocracia y el movimiento de las comunas no creó la democracia: de aquí proviene la ausencia de instituciones libres y finalmente la monarquía absoluta, resultado de una doble impotencia. La Revolución es la que, al rematar la lucha de clases plurisecular entre el feudalismo y las comunas, crea finalmente la democracia, es decir, al mismo tiempo y de manera indisoluble, una sociedad e instituciones libres e igualitarias; la Revolución es la que de este modo reconcilia a la sociedad alrededor de un único principio unificador.

La interpretación general de la historia de Francia que hacen Guizot y Tocqueville presenta en sus grandes rasgos numerosos puntos comunes. Ante todo les es común la preocupación por situar lo que se llaman los «acontecimientos» en el interior de un sistema temporal y conceptual a la vez. Para ellos la Revolución no es nada más que la culminación de un muy largo proceso histórico que tiene sus raíces en la formación misma de la sociedad nacional. En este sentido, sus historias de Francia, aunque estén implícitamente colmadas del porvenir que tienen como misión explicar y aunque estén obsesionadas por la Revolución francesa, están, sin embargo, condenadas a ser menos una historia de esta revolución que una descripción de sus orígenes.

La dialéctica fundamental que traba el conflicto y da cuenta del movimiento histórico es la misma en ambos autores: se trata de la dialéctica de las relaciones entre la sociedad civil y las instituciones, entre el estado social y el gobierno. En el interior de esta problemática, el aparato conceptual del análisis histórico se asemeja en ambos casos: muy temprano, la sociedad civil francesa se compone en lo esencial por dos grupos rivales, la

nobleza y el Tercer Estado, cuyos orígenes se remontan a la conquista; estos dos grupos son los portadores potenciales de dos sistemas de valores socio-políticos, la aristocracia y la democracia. Las relaciones que establecen con la autoridad central, con el rey, constituyen la trama de la historia de Francia — al mismo tiempo que dan cuenta de la *particularidad* de esta historia con respecto al modelo inglés.

Pero, para Guizot, opuestamente a lo que piensa Tocqueville, nunca ha existido en la historia de Francia una verdadera sociedad política aristocrática. La Edad Media y el feudalismo son para él, como para Mably, una anarquía que al pueblo le es difícil soportar y que es incapaz de construir verdaderas instituciones públicas. Como el pueblo en la misma época es demasiado débil para crearlas, a diferencia de lo que sucede en Inglaterra, el crecimiento del poder real representa un período transitorio indispensable en el camino hacia la democracia y la libertad.

Para Tocqueville por el contrario, la sociedad aristocrática es aquella que ejerce un gobierno local paternalista y que garantiza la libertad individual en relación al poder central. La desaparición progresiva de esta sociedad aristocrática bajo el peso de la administración real y de la evolución general es la que abre el camino no a la libertad sino a la igualdad.

En el fondo, tanto para Guizot como para Tocqueville, la dialéctica fundamental de la historia de Francia es sociopolítica y descansa en el crecimiento del poder real, que está apoyado desde abajo por la masa democrática del «pueblo»; pero Guizot llama libertad a lo que Tocqueville llama democracia o igualdad: Guizot piensa que la aristocracia representa un obstáculo para la libertad mientras que Tocqueville ve en ella a la fundadora y a la protectora permanente de la libertad. La contradic-

ción fundamental en la interpretación atañe al doble papel del rey y de la aristocracia en la historia de Francia y a los valores político-morales que se les otorga respectivamente.

Nos vemos tentados de oponer las opciones políticas profundas de los dos hombres —el orgullo plebeyo de Guizot («Pertenezco a aquellos que ascendieron gracias al impulso de 1789 y que no consentirán jamás en descender») a la nostalgia de Tocqueville («Entre todas las sociedades del mundo, las que tendrán siempre mayores dificultades para escapar por mucho tiempo a un gobierno absoluto serán precisamente aquellas donde la aristocracia no existe o no puede ya existir»). Pero esta oposición de orden empírico y existencial permite destacar mejor la semejanza de los grandes elementos conceptuales del análisis histórico. En este terreno, la originalidad de Tocqueville de 1836 en relación a Guizot depende sin duda más del azar de su tradición familiar que de su imaginación intelectual.

Por el contrario, veinte años más tarde, *El Antiguo Régimen* constituye una síntesis infinitamente más compleja de esta tradición aristocrática. Tocqueville invierte en esta obra no solamente años suplementarios de reflexión y de investigación, sino también su experiencia de hombre político.

II

El Antiguo Régimen y la Revolución está escrito en un estilo brillante y denso en extremo: las notas que nos ha dejado Tocqueville y que actualmente están publicadas *in extenso* en el segundo tomo de la edición de Gallimard revelan una exagerada preocupación por la forma y el trabajo consagrado al perfeccionamiento de las fórmulas. Pero esta prosa aparentemente límpida es en realidad infinitamente menos clara que el texto de 1836, pues ni la conceptualización histórica ni las diferentes articulaciones son fáciles de reconstituir.

Sin embargo, es necesario hacerlo puesto que Tocqueville se sitúa deliberadamente fuera del estilo clásico de las «historias de la Revolución» de su época e ignora el relato. Además no cita ni a Thiers, ni a Lamartine, ni a Michelet, a los que ha probablemente leído[9] o al menos hojeado; si rompe con esta muy antigua tradición de los historiadores —que aún está viva actualmente— de criticar o (y) de volver a copiar a sus predecesores no es tanto por desprecio como por necesidad de situar su trabajo en un nivel diferente al de la historia-relato. Su historia, que en este sentido es extraordinariamente moderna, es un análisis de ciertos problemas selectos, a partir de los que se construye una explicación y una interpretación generales de la Revolución. Por esta razón recurre solamente a fuentes de primera mano, manuscritas o impresas y por esta razón en la economía general del libro se excluye la cronología en beneficio de la coherencia lógica.

Tres grandes partes. La primera define la significación histórica de la Revolución, su contenido esencial que no es religioso (la religión en general ha sido sobre todo «reavivada» por la Revolución) ni exclusivamente político ni exclusivamente social, pero social y político al mismo tiempo: se trata de la susti-

tución de las antiguas instituciones «feudales» por instituciones igualitarias —por «instituciones» Tocqueville designa a la vez el orden social y el orden político, la igualdad de condiciones y el Estado administrativo moderno. De aquí procede el carácter universal de la Revolución que traduce la forma casi religiosa que ha adoptado en Francia a través de la ideología democrática. Tocqueville da a entender de entrada que las *modalidades* de los acontecimientos franceses son secundarias en relación a su contenido y a sus determinaciones esenciales, objetos exclusivos de su análisis: en la manera en que ha evolucionado en Francia la dialéctica estado-sociedad civil y en cómo ha sido vivida, pensada y repensada en los últimos siglos y en las últimas décadas del Antiguo Régimen, anida el secreto de la Revolución Francesa y de su prioridad a la vez cronológica e intelectual sobre el conjunto del proceso europeo. Tocqueville pasa de este modo de una sociología comparativa a un problema de la historia de Francia planteado en términos sociológicos.

La composición de la obra distingue luego dos tipos de explicaciones: las causas antiguas y generales (libro II), las causas particulares y recientes (libro III). Se superpone pues una jerarquía causal a una diferencia de temporalidad: las causas generales son las de la larga duración, que se desvanecen en la densidad de varios siglos de historia y producen sus efectos desde un pasado muy lejano preparando a espaldas de los hombres, más allá del alcance de su memoria, las condiciones sociales y políticas nuevas. Las causas particulares aparecen sólo en el siglo XVIII e incluso en las últimas décadas del siglo y dan cuenta no de la necesidad de la transformación que se inscribe en la larga duración, sino de su fecha y de su carácter.

Comencemos por las causas de largo alcance que son analizadas en los doce capítulos del libro II: el conjunto del inventa-

rio es fiel a las premisas teóricas del libro I, puesto que Tocqueville pasa revista a las características de la centralización administrativa de la historia de Francia (cap. II-VII), luego a las de la sociedad civil (cap. VIII-XII). El primer capítulo consagrado a los derechos feudales y al campesinado, nos sorprende por su singularidad: ¿por qué situar este problema al comienzo de la descripción de los desequilibrios del Antiguo Régimen y continuar el estudio del mundo rural en el último capítulo del libro (cap. XII), como si aquél debiera servir de marco al análisis general? No puedo dar una respuesta clara a este interrogante. Es cierto que los dos capítulos así diferenciados se refieren al mundo campesino bajo dos ángulos diferentes, el primero dedicado a la relación campesino-señor, el último a la relación campesino-Estado. Pero su reencuentro al final del libro II, después del estudio de la centralización y de sus efectos en todos los niveles de la sociedad civil, no tiene en absoluto nada de extraño.

Tal vez Tocqueville quiso comenzar el análisis general del Antiguo Régimen por el análisis de lo que para los revolucionarios aquél tenía de escandaloso, para proponer inmediatamente, a partir de este ejemplo privilegiado, una de sus ideas fundamentales, la de la continuidad entre el Antiguo Régimen y la Revolución: los derechos feudales no eran aborrecidos por los franceses a causa de su dureza particular (eran más pesados en el resto de Europa), sino porque el campesino francés era ya en muchos aspectos un campesino del siglo XIX, es decir, un propietario independiente de su señor. Privados de sus correlatos naturales, los derechos feudales habían dejado simplemente de ser instituciones para transformarse en supervivencias. Esto permite explicar una aparente paradoja:

1.° que la Revolución en sus tres cuartas partes se había ya consumado antes de la Revolución;

2.° que lo que no obstante perduraba del feudalismo en el campo era aborrecido con más fuerza; de aquí procede la sobrevaloración sicológica que la Revolución hace de la liberación campesina.

A través del análisis objetivo del contenido real de la ruptura revolucionaria, Tocqueville sugiere de este modo la importancia de la distorsión ideológica. Idea excepcionalmente fecunda, si se piensa que numerosos historiadores del pasado y de la actualidad tienden a confiar inocentemente en el discurso revolucionario, cuando por el contrario no hay probablemente conciencia más «ideológica» (en el sentido marxista del término) que la conciencia revolucionaria. Después de caracterizar de este modo, a través del tema «derechos feudales», la dialéctica continuidad-ruptura (casi podríamos decir, continuidad en los hechos, ruptura en los espíritus) que caracteriza a la Revolución, Tocqueville se dedica a analizar el gran acontecimiento central que permite la continuidad histórica entre el Antiguo Régimen y la Revolución: el desarrollo del poder público y de la centralización administrativa. Observemos al pasar, para volver sobre ellos más adelante, que Tocqueville invierte en este caso el orden (lógico o cronológico) del texto de 1836: comienza en el punto en que había terminado veinte años antes. Su originalidad suplementaria tanto en relación a su propio artículo de 1836 como en relación a sus contemporáneos consiste en haber renovado el tema clásico del crecimiento del poder real acentuando ya no las victorias propiamente políticas de la monarquía sino su influencia administrativa. En su opinión, las conquistas administrativas del rey de Francia son el rasgo dominante de la historia nacional desde fines de la Edad Media y

es gracias a la administración cotidiana de los negocios que el poder ejerce su influencia sobre la sociedad civil. El cuadro que presenta es demasiado conocido como para que lo resumamos aquí, pero Tocqueville plantea un cierto número de problemas que merecen ser presentados.

El primero es el de su exactitud histórica. Tocqueville conoce admirablemente bien las fuentes administrativas del siglo XVIII; ha sido lo suficientemente inteligente como para situarse en ambos extremos de la circulación jerárquica: por un lado, ha desmenuzado la serie F (administración central) de los Archivos nacionales y numerosos manuscritos complementarios conservados en la Biblioteca Nacional. Por otro, en el nivel local, exploró sistemáticamente los papeles de la intendencia de Tours y meditó sobre los comentarios dejados por Turgot sobre su experiencia lemosina. Quería saber cómo funcionaba realmente el poder, desde lo más alto a lo más bajo, desde la burocracia central hasta la más ínfima de las comunidades de aldea, a través de la mediación capital de los intendentes. Al emprender esta empresa se enfrentó con el dilema que conocen todos los historiadores del Antiguo Régimen: en lo alto, una extraordinaria minuciosidad para reglamentar todo; en lo bajo, una desobediencia crónica, puesta en evidencia por otra parte por la repetición de los mismos edictos o de los mismos fallos con el intervalo de algunos años. El cuadro de Tocqueville tiene en cuenta esta doble realidad: comienza con el análisis de las usurpaciones tentaculares que realizó la administración real en el campo y en la ciudad (cap. II-V), para mostrar luego, a partir del capítulo V, los límites de este marco: «una regla rígida, una práctica blanda: esto es lo que caracteriza al Antiguo Régimen» (v. p. 134). Y agrega una reflexión lúcida, inconscientemente autocrítica puesto que en los capítulos precedentes ha hecho

precisamente lo que ahora denuncia: «El que quisiera juzgar al gobierno de aquella época por el conjunto de sus leyes, caería en los errores más ridículos». Y como apéndice, una frase aún más clara que subraya lo mismo: «La administración del Antiguo Régimen era tan variada y tan heterogénea, que sólo podía sobrevivir *si actuaba muy poco*» (el subrayado es mío).[10] Lo que sorprende pues a Tocqueville no es tanto el poder real de la administración en el Antiguo Régimen como la descomposición del cuerpo político, la aniquilación de todo poder o de todo recurso intermedio, señor, sacerdote, síndico de la comunidad o regidor. El Estado-Providencia no existe todavía en los hechos pero sí en los espíritus. El Antiguo Régimen ha inventado la *forma* de autoridad: poder central arbitrario/individuo aislado, por la que fluirán las instituciones revolucionarias. Acumula los inconvenientes políticos de la estatización, sin gozar aún de ninguna de sus ventajas prácticas.

Esta dialéctica entre administración y gobierno no se desarrolla, sin embargo, sin dificultades, dificultades que surgen de la interpretación misma de los hechos: a pesar de analizar atentamente la impotencia del poder en el Antiguo Régimen —impotencia que procede de la extraordinaria diversidad de hábitos y procedimientos, de las condiciones de las personas y de las comunidades —Tocqueville llega a sobreestimar, en el conjunto, la centralización administrativa. La esencia de su pensamiento aparece resumida en una nota de trabajo en la que intenta caracterizar en una frase este sistema de autoridad: «Un poder real muy centralizado y muy predominante que es el amo en todas las cosas importantes, que posee atribuciones mal definidas pero inmensas que de hecho *ejerce*» (el subrayado es mío) (t. II, p. 375). Esta convicción central, contradictoria finalmente con otras afirmaciones a propósito de los límites en cu-

yo interior se ejerce este poder real, conduce a Tocqueville a extraños silencios o a simplificaciones abusivas en lo que se refiere a los agentes históricos reales de esta centralización: en esta etapa de su análisis, por ejemplo, nada dice de la venalidad de los oficios, fenómeno histórico central de la constitución de una burocracia monárquica, pero fenómeno ambiguo en relación a su tesis, puesto que la venalidad de los cargos es al mismo tiempo un recurso del poder central y un obstáculo para su desarrollo. Sin embargo, cuando intenta definir la burocracia del Antiguo Régimen, en el capítulo V escribe: «Los funcionarios administrativos, casi todos burgueses, constituyen ya una clase que tiene su espíritu particular, sus tradiciones, sus virtudes, su honor, su orgullo propio. Esta es la aristocracia de la nueva sociedad que ya está constituida: sólo espera que la Revolución le deje el sitio libre». Este tipo de análisis tiene para Tocqueville la ventaja de crear, por encima o por fuera de la sociedad, un grupo social homogéneo, definido por su función, que comparte los mismos valores y que lleva en sí el proceso centralizador. Pero el inconveniente es que esto es inexacto: los funcionarios administrativos del siglo XVIII —si se piensa por ejemplo en los intendentes— no son, y están lejos de serlo, «casi todos burgueses»; están profundamente divididos entre sí, no solamente por el juego de ambiciones y de clientelas, sino también por opciones político-ideológicas —si pensamos por ejemplo en la línea divisoria entre fisiócratas/ antifisiócratas; los más profundamente «funcionarios», es decir, aquellos que están directamente ligados al poder central —la burocracia de Versalles, los intendentes y los subdelegados— no sobrevivirán a la Revolución, incluso en su primera fase, mientras que por el contrario los propietarios de oficios constituirán uno de los grupos dirigentes. El cuadro probablemente excesivo de la centralización gubernamental y administrativa ha llevado de este

modo a Tocqueville a reconstituir deductivamente a los actores imaginarios del proceso descrito.

La incertidumbre es aún mayor cuando se llega a la cronología y a las causas de este proceso; además, se alude a ella, mediante toques sucesivos, sin que nunca se llegue a proponer una teoría general del cambio político. Lo que ocurre probablemente es que Tocqueville no domina este terreno: historiador de formación relativamente reciente que ignora las fuentes de los siglos anteriores al XVIII, depende evidentemente de sus predecesores, cuyos materiales vuelve a organizar en función de su intuición y de sus presupuestos. El fresco histórico que se bosqueja en el capítulo IV del libro I es fiel a la periodización clásica: las instituciones políticas de la Edad Media se desmoronan en los siglos XIV y XV ante el avance de la monarquía administrativa, que usurpa el poder de los nobles. Tocqueville es fiel tanto a esta cronología tradicional de la historia de Francia como, en aquel sector que no ha estudiado especialmente, a su interpretación de 1836: valora retrospectivamente el antiguo poder de los nobles, percibido como una especie de autogestión local formada en una recíproca prestación de servicios o como un confiado idilio entre el señor y la comunidad campesina. Pero ninguno de estos aspectos es analizado con criterio histórico: Tocqueville parece considerar implícitamente que entre el siglo XV y el XVIII, el proceso de centralización se desarrolla regularmente, sin entrar nunca en el análisis ni de sus causas ni de sus etapas: ni siquiera cita a Luis XIV. Tampoco se mencionan las guerras de la monarquía, formidable factor del crecimiento del Estado. Con respecto al siglo XVIII, escribe (II, cap. V.) estas frases sibilinas: «La sociedad que atraviesa una época de gran progreso, produce a cada momento nuevas necesidades y cada una de ellas es para él (el gobierno) una nueva fuente de

poder, pues sólo él está en condiciones de satisfacerlas. Mientras que la esfera administrativa de los tribunales permanece inmóvil, la suya está en movimiento y se extiende sin cesar junto con la civilización misma». Los avances de la centralización se ponen vagamente en relación muy simple con los de la «civilización»: Tocqueville comparte las creencias de sus contemporáneos en el progreso, nombrando con una de las palabras más confusas del vocabulario histórico su sentimiento profundo y permanente de lo inevitable. Esto es lo máximo que podemos saber.

Mientras que los siete primeros capítulos del libro II (a excepción del primero) describen el funcionamiento (o lo que hoy llamaríamos los disfuncionamientos) de la monarquía administrativa del siglo XVIII, Tocqueville emprende, a partir del capítulo VIII, el análisis de la sociedad civil. Hemos ya observado que este plan presenta una inversión de su problemática habitual, no solamente en relación al texto de 1826, sino también en relación a la *Democracia en América*. El cuadro del «estado social de los anglo-americanos» (I parte, cap. III) antecede al análisis de las instituciones políticas y Tocqueville, al final del capítulo, indica expresamente: «Las consecuencias políticas de semejante estado social son fáciles de deducir. Es imposible comprender que la igualdad no termine por penetrar en el mundo político, como ocurre en todas partes.» Al mismo tiempo que subraya la primacía de lo social (en su sentido más amplio que incluye los hábitos mentales, las «costumbres», el «espíritu público») frente a lo político, Tocqueville expresa implícitamente una teoría tipológica global de las sociedades, a la manera de Montesquieu o de Max Weber, la cual aparece claramente en su artículo de 1836: las sociedades «aristocráticas» muestran una tendencia al gobierno local, las sociedades «democráticas» al

gobierno centralizado. Además, en aquella época, no se muestra hostil ni ante la igualdad civil, contenido esencial de su definición de la «democracia», ni ante la centralización gubernamental (por mínima que sea la descentralización administrativa que la acompaña): éste es el sentido profundo de su estudio americano.

Pero veinte años más tarde, el plan de *El Antiguo Régimen* corresponde muy probablemente a una modificación de su opinión y de su pensamiento; por otra parte ya se ha observado[11] hasta qué punto el empleo de la palabra «democracia» es poco frecuente en *El Antiguo Régimen* en relación al texto de 1836, como si Tocqueville hubiese abandonado progresivamente, sin desprenderse sin embargo completamente, el concepto clave de sus análisis precedentes. ¿Qué ha ocurrido? Tocqueville acaba de vivir no solamente como intelectual sino como hombre político, la experiencia de los años 1848-1851. 1848: la explosión popular y socialista, nueva vicisitud francesa de la tendencia democrática, ha puesto en evidencia los límites de la democratización social que Tocqueville había descrito como un fenómeno adquirido; y además aquélla le horroriza. El racional optimismo que nutría el análisis de la sociedad americana deja sitio al temor. El reformador de antes de la Revolución deviene el conservador de un orden que cuesta mucho restablecer. Aquí se origina un doble problema: uno, teórico, de definición, el otro, existencial, que supone un juicio de valor. 1851: el gobierno de los notables, al que Tocqueville ha apoyado y en el que ha participado como si fuese el mejor de los regímenes franceses desde 1789 (así lo define en sus *Recuerdos*), se hunde sin pena ni gloria el 2 de diciembre de 1851 para dar paso al peor de los despotismos centralizados aparecidos después de 1789. A partir de entonces es difícil de explicar, partiendo del

mismo estado social, por medio de un concepto cuya extensión indefinida muestra la historia en ese preciso momento, instituciones políticas tan diferentes como la monarquía de julio, la segunda República o el despotismo del segundo Napoleón.[12] La inversión de la óptica de Tocqueville, el hecho de acentuar la autonomía y la prioridad de lo político —de la estructura político-administrativa— se inscriben probablemente en la experiencia de aquellos años.

De esta inversión se encuentran numerosas huellas en las notas de *El Antiguo Régimen*, donde aparece, más libremente que en el texto final, el trabajo de elaboración conceptual. Este texto dice, por ejemplo, a propósito del sentido de la palabra «democracia» (t. II, p. 198):

«Lo que más confunde el espíritu es el empleo que se hace de las palabras: *democracia, instituciones democráticas, gobierno democrático*. En la medida en que no se llegue a definirlas claramente y a ponerse de acuerdo sobre su definición se vivirá en una inextricable confusión de ideas, para ventaja de los demagogos y de los déspotas.

»Se podrá decir que un país gobernado por un príncipe absoluto es una *democracia*, porque gobernará mediante leyes en el seno de instituciones favorables a la condición del pueblo. Su gobierno será un *gobierno democrático* y constituirá una *monarquía democrática*.

»Entonces, las palabras *democracia, monarquía, gobierno democrático* sólo quieren decir una cosa si se atiende al verdadero sentido de las palabras: un gobierno en el que el pueblo tiene una participación más o menos grande en el gobierno. Su significado está íntimamente ligado a la idea de libertad política. Dar el epíteto de gobierno democrático a un gobierno en el que

está ausente la libertad política significa decir una absurdidad palpable, si se atiende al sentido natural de las palabras».

Esta nota nos deja perplejos en la medida en que Tocqueville denuncia en ella con mucha exactitud el sentido que hasta ese momento había siempre dado a la palabra democracia: es por lo tanto correcto hacer pasar el concepto del nivel social (igualdad) al nivel político (participación en el poder y libertad) como si el segundo se hiciese fundamental en relación al primero.

Otro texto que revela la misma modificación es el apéndice al capítulo 5 que trata sobre la centralización. En él Tocqueville realiza una admirable comparación entre la colonización francesa en Canadá y la colonización inglesa en América observando que el fenómeno colonial exageró hasta la caricatura el espíritu de ambas administraciones. En Canadá, ausencia de nobleza, de «tradiciones feudales», de poder predominante de la Iglesia, de antiguas instituciones judiciales enraizadas en las costumbres —en síntesis, nada de la sociedad civil de la antigua Europa, nada que se oponga al gobierno absoluto: «Uno creería estar en plena centralización moderna, y en Argelia». Por el contrario, en la vecina América inglesa, en la que las condiciones sociales son comparables, «el elemento republicano que es como la esencia de la constitución y de las costumbres inglesas, no encuentra obstáculos y se desarrolla. La administración propiamente dicha no hace demasiadas cosas en Inglaterra y los particulares hacen muchas; en América, la Administración propiamente dicha no se inmiscuye en nada, por así decirlo, y los individuos unidos hacen todo. La ausencia de clases superiores que somete mucho más al habitante de Canadá que lo que lo estaba el de Francia en la misma época, en las provincias inglesas le permite ser cada vez más independiente del poder. En ambas colonias se logra establecer una sociedad completa-

mente democrática, pero en Canadá mientras siga perteneciendo a Francia la igualdad se mezcla con el gobierno absoluto; en América se combina con la libertad».

Encuentro en esta nota contemporánea de *El Antiguo Régimen* dos ideas sorprendentes:

1. La libertad política no está necesariamente sujeta a la presencia de clases superiores, de una «aristocracia» en el sentido que Tocqueville da a esta palabra. En efecto, en la América inglesa, «la ausencia de clases superiores» permite a los individuos ser «cada vez más independientes del poder»; ruptura muy clara con el esquema conceptual de 1836: aristocracia/gobierno local/libertad política.

2. Lo que aparece como decisivo para la evolución de ambas sociedades, no es, en efecto, su estado social —que es igualmente «democrático»— sino su tradición y su práctica político-administrativa.

Esto es lo que se deduce del análisis de las articulaciones esenciales de *El Antiguo Régimen*: Tocqueville en esta obra no se entrega a un monismo causal completamente ajeno a la naturaleza misma de su pensamiento sino que por el contrario se detiene en el enjambre de razones y de consecuencias que le presenta la observación empírica de las fuentes. Pero en su último libro la sociedad civil aparece no tanto como una causa, sino como una consecuencia de la sociedad política y moral: ésta es tal vez la originalidad intelectual fundamental de *El Antiguo Régimen*, tanto en relación a las obras precedentes de Tocqueville como a la sociología política del siglo XIX en general.

El fenómeno central, el aspecto esencial del cambio histórico es pues el crecimiento del poder monárquico y de la centralización gubernamental, ambos relacionados con el desarrollo del impuesto. Este proceso disloca y unifica a la vez a la sociedad

civil («la división en clases fue el crimen de la antigua realeza», II, 10. p. 166), fragmentada en grupos rivales de individuos que cada vez se asemejan más. La impotencia de las clases superiores tanto para mantener su antiguo poder político como para unirse con el fin de crear uno nuevo, deja el campo libre al despotismo administrativo que a su vez agudiza las consecuencias de la centralización gubernamental.

Cuando en esta segunda parte del libro Tocqueville analiza la sociedad civil, como buen heredero de la historiografía de la Restauración, habla de «clases»: «Se me podría oponer, sin duda, los individuos, pero yo hablo de clases, solamente ellas deben ocupar la historia» (II, 12, p. 179). Pero Tocqueville manipula este concepto fundamental con una permanente ambigüedad: define las clases ya como los órdenes del Antiguo Régimen, ya según una combinación entre el derecho de antiguo régimen y un criterio, por lo demás muy vago, de riqueza y de dignidad social que lo conduce a incluir a la burguesía acomodada en las clases superiores. Subyace en realidad a esta ambigüedad, a este pasaje permanente de un sentido a otro, el problema central que se plantea Tocqueville con respecto a esta sociedad francesa del siglo XVIII ¿por qué no pudo pasar sin una revolución de la rígida jerarquía de los órdenes a la moderna dicotomía notables/pueblo, clases superiores/clases inferiores? Pero si ésta es, como creo, la esencia de su interrogante, podemos también estimar el camino recorrido desde *La Democracia en América*. Tocqueville ha pasado de la problemática de la igualdad social y de la democracia política a una problemática de las clases superiores y de las élites. Cierto es que, como lo deja entrever en *La Democracia* (al final del capítulo IX del tomo I), estudia en esta oportunidad ya no una sociedad formada *ex nihilo* por emigrados republicanos e igualitarios, sino, por el

contrario, un mundo enraizado en la tradición aristocrática, y que no puede trasponer los mismos análisis de una sociedad a otra. Pero es necesario señalar la diferencia de tonalidad de los dos libros y la atmósfera de tristeza que inunda la prosa de *El Antiguo Régimen*: las esperanzas frente al futuro de los años 30 han dejado paso a la nostalgia del pasado.[13] Tocqueville dirige su mirada permanentemente hacia la nobleza y evoca la imagen mítica de las buenas épocas de antaño, la de las comunidades rurales reunidas bajo su protección, la de una sociedad civil relativamente próxima y fraternal, libre en todo caso, que la monarquía ha destruido.

Pero esta evolución «existencial» de Tocqueville que es tan evidente y además tan comprensible proviniendo de un espíritu particularmente sensible a la actualidad —existen pocos ejemplos de un pensamiento especulativo tan instrumental, tan claramente relacionado con imperativos prácticos — se inscribe naturalmente, en su caso, dentro de una conceptualización de la historia de la nobleza que continúa siendo en su conjunto fiel a sus tesis de 1836, aunque haya cambiado la connotación afectiva. La ventaja que presenta el texto de *El Antiguo Régimen* es que permite, gracias a su reducido esquematismo, una mejor comprensión de los problemas planteados y de las contradicciones no resueltas.

Parodiando a Bainville se podría resumir la dialéctica de Tocqueville mediante la fórmula siguiente: la sociedad francesa del siglo XVIII había llegado a ser demasiado democrática para lo que conservaba de nobiliario, y demasiado nobiliaria para lo que tenía de democrático. Demasiado democrática: éstos son los capítulos VII-X del libro II que describen el proceso de unificación de los espíritus y del aislamiento de las clases superiores entre sí, y el capítulo XII en el que Tocqueville trata aparte

(como al comienzo del libro I) el problema campesino. Demasiado nobiliaria: éste es el curioso capítulo XI en el que Tocqueville analiza, para celebrarlos y oponerlos a la mediocridad «democrática», el espíritu de independencia y el sentido de libertad que las tradiciones aristocráticas habían imprimido a la sociedad francesa del Antiguo Régimen, subrayando que este espíritu, ligado a la idea de privilegio, no podía sobrevivir a las instituciones democráticas y menos aún fundarlas.

¿Pero en qué nivel se sitúa esta evolución contradictoria en la que está en germen la explosión revolucionaria? Esto es justamente lo que nunca está muy claro y que es necesario dilucidar. Tocqueville trata a la vez lo económico, lo social y lo que podemos denominar, ante la falta de otro término mejor, lo ideológico. Con respecto a lo económico es siempre superficial y vago, pero al menos estos silencios son claros; ésta es una dimensión de la vida de los hombres que sólo le ha interesado por sus interferencias sociales o intelectuales, pero nunca en sí misma o como mecanismo fundamental del cambio. Además, él que conocía tan bien las fuentes de historia social, administrativa, política e intelectual, no analizó las fuentes propiamente económicas sobre el Antiguo Régimen. Cuando señala el crecimiento de la actividad industrial de París (II, 7, p. 141) es para indicar que los «negocios industriales» se ven atraídos por la centralización de los «negocios administrativos». Cuando habla de las modificaciones que intervienen en la distribución de las riquezas entre las clases (lo que es un problema económico sólo parcial), es extrañamente^ simplista: empobrecimiento de la nobleza, enriquecimiento del «burgués» (II, 8, p. 145), sin que ningún elemento refiera el proceso supuesto a una causalidad económica. Cuando observa la urbanización del reino producida por la afluencia de la «clase media» en las ciudades, vuelve simplemente a la explicación «administrativa»: «Dos

causas habían sobre todo producido este efecto: los privilegios de los hidalgos y el impuesto» (II, 9, p. 153). Por último, la explicación de la miseria del campesino es muy vaga: «Los progresos de la sociedad que enriquecen a todas las demás clases[14] lo desesperan; la civilización sólo se vuelve contra él» (II, 12, p. 185). Todo su cuadro de la vida campesina revela, además, una completa ignorancia acerca de las condiciones técnicas de la economía rural.

Así, la evolución económica de la sociedad francesa o se deduce de otra evolución (político-administrativa) o se reduce a vagas abstracciones («progreso de la sociedad», «civilización»), es decir, que se la ignora en sí misma. Ocurre lo mismo, por otra parte, con los problemas de doctrina económica: Tocqueville ha leído, por ejemplo, a los fisiócratas; pero nunca menciona ni el análisis propiamente económico (que probablemente no le interesa) ni siquiera la reivindicación anticolbertista fundamental del *«laissez-faire, laissez-passer»;* para criticarlo lo único que retiene es la tesis del «despotismo legal» (III, 3), que en realidad no es nada más que el corolario de la definición de una racionalidad económica (corolario rechazado por otra parte por los fisiócratas «marginales» que se formaron sobre todo en la escuela de Gournay, como Turgot). Este es, claro está, el único aspecto del pensamiento fisiocrático que entra en la lógica del siglo XVIII de Tocqueville: pero a partir de ese momento se condena a no poder explicar la extraordinaria moda del liberalismo económico en todas las capas superiores de la sociedad. Tocqueville, efectivamente, no dice una sola palabra al respecto.

En la descripción propiamente sociológica reencuentra un terreno que le es más familiar. Como ya lo hemos visto, sus instrumentos de investigación no son ni originales ni siquiera pre-

cisos. Pero en este caso se reconcilia más fácilmente no solamente con su propia historia (la cual lo obsesiona sobremanera), sino también con su discurso fundamental, puesto que descubre un terreno que es directamente mucho más sensible a los efectos de la política y de la administración. La sociedad aparece como un inmenso campo que sufre las consecuencias de la legislación y del gobierno: pero a cambio, ¡cuántas peticiones de principio! ¿La nobleza se empobrece? He aquí la explicación: «Las leyes que protegían las propiedades de los nobles eran sin embargo siempre las mismas; su condición económica parece no haber cambiado nada. Sin embargo, por todas partes se van empobreciendo a medida que pierden el poder». Y algo más adelante: «Los nobles franceses se empobrecían gradualmente a medida que se iba perdiendo el uso y el espíritu del gobierno» (II, 8, p. 144). La subdivisión de la propiedad noble en sí misma no es nada más que un signo y una consecuencia de este hecho fundamental.

Este tipo de análisis acumula los inconvenientes de la oscuridad lógica y de la infidelidad a los hechos. La correlación poder/riqueza a nivel de los grupos sociales es tan incierta en Tocqueville como en Marx (para quien la prioridad es inversa) y por otra parte Tocqueville la plantea en función de una comparación biológica que sirve para confundir al lector: el poder político sería, si hemos entendido bien, aquella «fuerza central e invisible que es el principio mismo de la vida», el corazón de toda sociedad humana. Por otra parte, es difícil seguir su análisis en la medida en que no toma nunca en cuenta la redistribución social de la riqueza que hace el poder, estudio que seguramente lo hubiera conducido, para el siglo XVIII, a conclusiones opuestas.[15] Por último, hemos ya observado que la nobleza francesa del siglo XVIII está lejos de haber sido excluida del po-

der —al menos cierta nobleza—, pero Tocqueville jamás establece distinciones en el interior del grupo. Puede afirmarse que esta nobleza del siglo XVIII que ocupa, reconquista y obstruye todo los accesos del poder en Francia, ha perdido «el espíritu del gobierno», pero no seguramente su «uso».

Pero podría ocurrir que para Tocqueville, de una manera más o menos explícita —en realidad más que menos—, la nobleza reciente, la nobleza ennoblecida y enriquecida por el rey a cambio de servicios prestados al Estado —del tipo Colbert o Louvois— no forme parte de la descripción ideal de la nobleza y de sus virtudes políticas tradicionales. Esta exclusión explícita sería al menos coherente con la idea de que el aparato del Estado pertenece exclusivamente, en el siglo XVIII, a los «burgueses». Pero Tocqueville pospone la contradicción: reprocha a la nobleza francesa que se haya transformado en una «casta» que se define por la cuna, y que haya dejado de ser una aristocracia, es decir, un campo limitado, pero relativamente abierto a los ciudadanos que ejercen el poder político. Pero la nobleza francesa nunca fue aquella «aristocracia» soñada por Tocqueville en el sentido en que lo fue la de Venecia del siglo XVI, por ejemplo, gobernada por el Senado. Por el contrario, la nobleza francesa ha estado siempre abierta al ascenso plebeyo hasta el fin del Antiguo Régimen,[16] en el que las viejas familias que se remontaban a la Edad Media habían llegado a ser una minoría dentro del orden. Gracias al doble juego de la venalidad de los cargos[17] y del ennoblecimiento real, es decir, *gracias al absolutismo para el cual estos procedimientos son consustanciales*, la nobleza deja de ser un cuerpo limitado a los señores herederos de la tierra para acoger, en nombre del servicio del Estado, a los hijos de los más ricos comerciantes y a los más meritorios servidores del rey. Al respecto Tocqueville escribe: «Esta nobleza

cuanto más abandona su carácter de aristocracia, tanto más parece transformarse en una casta» (II, 9, p. 151); podríamos invertir la fórmula y decir que esta nobleza cuanto más deja de ser una casta, tanto más se transforma en una aristocracia.

Llegamos probablemente en este punto al núcleo del sistema de interpretación de Tocqueville y de sus ambigüedades, ya que todo el análisis sociológico de *El Antiguo Régimen* gira alrededor de la dialéctica aristocracia/nobleza, en la que la aristocracia es el modelo de la nobleza, la esencia de su existencia. Pero Tocqueville, cuya cultura histórica más allá del siglo XVIII es muy superficial, sólo tiene de la nobleza (y de la aristocracia) francesa una visión trivial y legendaria al mismo tiempo. Con respecto a los orígenes de la nobleza fue siempre fiel a la tesis clásica que identifica a los nobles con los conquistadores francos:[18] los nobles constituyen una aristocracia que se origina en la conquista. Muy pronto pierden este carácter («a partir de la Edad Media», escribe Tocqueville a comienzos del capítulo IX, lo que es por otra parte contradictorio con la descripción de las instituciones de ese período que ofrece en el capítulo IV del libro I) como consecuencia de las usurpaciones del poder real y se transforman en una «casta», es decir, si conservamos el sentido excepcional que Tocqueville da a esta palabra, no tanto en un grupo cerrado a todo individuo que haya nacido fuera de su seno, sino en un grupo privado como tal de poder político y, por esta razón, tanto más interesado en poseer privilegios compensadores. Vemos hasta qué punto esta historia es al mismo tiempo fundadora y teleológica: la nobleza francesa se pierde no porque su historia real y el mecanismo histórico de su renovación la sujeten al absolutismo, sino porque es infiel a sus orígenes y a su principio aristocrático. Podemos también medir hasta qué punto la visión de conjunto sigue estando dominada

por la política. En el fondo, Tocqueville no se interesa por la sociedad en sí misma como tampoco se interesaba por la economía en sí misma; a pesar del interés que presta a las fuentes fiscales, a los censos, a los libros becerros, como se puede observar en sus notas, a pesar de la maravillosa percepción de detalles, Tocqueville se muestra indiferente en extremo a la historia de esta sociedad; el proceso real de la formación de la nobleza francesa del siglo XVIII, de sus grupos y subgrupos, no le interesa. En su espíritu, las clases y ante todo la nobleza, la suya, son depositarías de tradiciones y de valores que pueden traicionar o encarnar: pero entonces la nobleza no puede ser separada del principio político aristocrático y la idea de una nobleza de servidores del rey es simplemente contradictoria; una nobleza de función no es una nobleza. El rey de Tocqueville estará, pues, rodeado de burgueses, ocupado en desalojar de todas partes a la nobleza como el Luis XIV de Saint-Simon. Este es el último y tardío eco de un conflicto político y a la vez de la reafirmación de un principio.

El nivel esencial en el que se realiza la descripción histórica de Tocqueville en *El Antiguo Régimen* no es, pues, ni lo económico ni siquiera lo social en sus estructuras y en la historia de sus diferentes clases, sino más bien el estado de espíritu de los franceses, de lo que podríamos denominar el temperamento o el carácter nacional, considerados como el terreno por excelencia en el que se enfrentan las tendencias democráticas y las tendencias aristocráticas, los consentimientos y las resistencias a la centralización. Deberíamos pedir disculpas por el carácter vago de este vocabulario si fuese posible definir con más precisión el pensamiento de Tocqueville: en el tomo II de *La Democracia*, cuando estudia las consecuencias de la democracia sobre la mentalidad americana, distingue sucesivamente el «movimien-

to intelectual», los «sentimientos», y por último, las «costumbres propiamente dichas». No siempre es fácil distinguir con claridad los diferentes niveles de su estudio —especialmente «sentimientos» y «costumbres»— pero por lo menos existe un hilo conductor. En *El Antiguo Régimen* no ocurre lo mismo: al mismo tiempo que Tocqueville modifica, como lo hemos visto, el orden de las causas —la centralización gubernamental y administrativa pasan a un primer plano—, nunca le interesa distinguir los diferentes campos de consecuencias. La idea de tradiciones (intelectuales y afectivas) o de costumbres es la que mejor coincide, sin lugar a dudas, con el cuadro de la sociedad francesa que presenta en el libro II: la centralización ha producido el desarrollo de las «costumbres» democráticas que se oponen a las tradiciones aristocráticas y ambas tendencias se refuerzan y se exasperan mutuamente a causa de su propio antagonismo. Los franceses del siglo XVIII devienen al mismo tiempo cada vez más semejantes y cada vez más diferentes, cada vez más sumisos y cada vez más rebeldes. Las postrimerías del Antiguo Régimen son el espacio cerrado donde luchan dos principios que graban contradictoriamente el espíritu de los hombres de la época. La «democracia» en *El Antiguo Régimen* no es tanto un estado de sociedad como un estado de espíritu.

A causa de esta modificación, Tocqueville introduce en su análisis una dialéctica revolucionaria que es evidentemente indispensable al objeto mismo de su trabajo. La «democracia» que ha estudiado en los Estados Unidos no es solamente un estado de sociedad, sino también una fundación que hombres con espíritu democrático, sin haber tenido que luchar contra un principio, contra una historia y contra tradiciones opuestas, han aportado y construido *ex nihilo*. En los Estados Unidos existe, pues, un desarrollo armonioso de una sociedad global,

cuyo principio democrático, encarnado en los hechos, informa todos los niveles, especialmente el de las mentalidades y el de las costumbres. Por el contrario, la Francia de finales del Antiguo Régimen plantea a Tocqueville un problema completamente diferente: el de una *historia*, el de un *cambio*, el de una *revolución*. La democracia (la igualdad de condiciones) no puede caracterizar el estado social anterior a la Revolución puesto que define el estado social posterior a la Revolución. De ahí, la necesidad de una conceptualización diferente: el elemento común al antes y al después es la centralización, agente del cambio; esta centralización democratiza los espíritus de una sociedad que padece aún las tensiones provocadas por sus formas aristocráticas vaciadas de contenido. La contradicción que empuja a esta sociedad a la revolución, si intentamos definirla en términos históricos, no es pues esencialmente de orden social, sino intelectual y moral;[19] sólo secundariamente se recorta —y muy tarde, en 1788— la conciencia de un conflicto interno en la sociedad civil (nobleza/ Tercer Estado); esta contradicción traduce esencialmente un conflicto de valores que se hunde en las profundidades de la sociedad global, y particularmente en el interior de cada individuo «iluminado», entre el individualismo democrático y el espíritu de casta nobiliario —dos formas igualmente degradadas en relación a sus dos modelos y, por esta razón, mucho más incompatibles y hostiles. Finalmente, el único principio que puede reconciliarlas es el despotismo.

III

Esto explica, me parece, la economía del libro III de *El Antiguo Régimen* que está consagrado a estudiar, ya no las causas lejanas de la Revolución, sino «los hechos particulares y más recientes que han llegado a determinar su importancia, su origen y su carácter» (III,I) —dicho con otras palabras al análisis de lo que llamaríamos las causas a corto plazo.

Para Tocqueville, hacia mediados del siglo XVIII se produjo una aceleración de los fenómenos por él estudiados y de las contradicciones que ellos provocaban: ante todo y de manera natural, una transformación de las mentalidades y de los espíritus. Pareciera que el largo proceso de centralización administrativa y de descomposición social analizado en los libros precedentes, culminara en aquellos años en una revolución cultural: Francia, al menos la Francia de las élites, aquella que es decisiva políticamente, se inclina masivamente hacia una filosofía abstracta del orden político y social que es tanto más contradictoria con la sociedad existente cuanto que se nutre precisamente de la ausencia de experiencia social que caracteriza al individuo de esta sociedad, sea noble o burgués. Privados de la verdadera libertad, los franceses se dirigen al derecho natural; incapaces de una experiencia colectiva, sin medios para experimentar las resistencias de la política, se orientan inconscientemente hacia la utopía revolucionaria; sin aristocracia, sin grupos dirigentes constituidos, sin la posibilidad de recurrir a los políticos, se dirigen hacia los escritores. La literatura asume la función política. A partir de ese momento el fenómeno se desarrolla y se agrava por una dialéctica interna puesto que los intelectuales son por naturaleza, y no solamente por la fuerza de las circunstancias, el grupo social más ajeno a la experiencia política. La monarquía, al destruir a la aristocracia, ha transformado

a los escritores en sustitutos imaginarios de una clase dirigente. Por esta razón, Francia ha pasado del debate sobre la gestión a la discusión de los valores últimos, de la política a la revolución.

La novedad de aquella época no son tanto las ideas: Tocqueville señala que éstas vienen de lejos. Lo nuevo está en la multiplicación social de su elaboración, en la difusión que tienen, en la acogida que reciben, en la función que cumplen. Además, estas ideas no son específicamente francesas: estaban difundidas en toda la Europa de las Luces, la que sin embargo no había tenido el mismo porvenir revolucionario. Por medio de este esbozo de una sociología de la producción y del consumo de las ideas en la Francia de la segunda mitad del siglo XVIII, Tocqueville sugiere a la vez que la Revolución es para él, ante todo, una transformación de los valores y de los hábitos mentales y que esta transformación encuentra condiciones particularmente favorables y ritmos particularmente rápidos en la Francia de los años 1750, luego del largo proceso de centralización monárquica. La revolución cultural (intelectual y moral, si se prefiere), factor secundario en la larga duración, se transforma a corto plazo en el elemento esencial del proceso revolucionario: trae como consecuencia el que los sentimientos religiosos se desvíen hacia el culto imaginario de un Estado-modelo, neutralizando de esta manera desde un principio lo que este despertar de la opinión podía contener de liberal. El gran objetivo revolucionario es, para Tocqueville, el «despotismo democrático», anunciado y elaborado ya por la doctrina fisiocrática, y no el liberalismo parlamentario: se trata más que nada de la «preparación» de 1793 que de la anticipación de 1789.

Este brusco cambio de ritmo en la historia de los franceses, que Tocqueville analiza ante todo a nivel intelectual, se percibe

también a nivel económico y social: la Revolución no golpea a un país en decadencia como lo habían creído los actores del gran drama, obsesionados por la idea de «regeneración», sino a un país próspero en pleno crecimiento desde 1750. Golpea incluso prioritariamente a las regiones más sensibles al desarrollo económico y social del siglo, como la Isla de Francia. Esta es la célebre tesis del capítulo cuarto, confirmada ampliamente en sus grandes líneas y en sus detalles[20] por los trabajos de historia económica del siglo XVIII. Pero lejos de ver en esto un factor de la lucha entre las clases sociales con intereses contradictorios, como lo hace la historiografía marxista o marxistoide, Tocqueville descubre un elemento suplementario del desequilibrio de los espíritus y de las creencias: el régimen es demasiado antiguo para lo que contiene a partir de entonces de nuevo, y los franceses demasiado liberados para las servidumbres que conservan, o más bien, para el sentimiento de servidumbre que conservan. Incapaces de vencer esta conciencia de lo intolerable, las reformas aceleran la descomposición de la sociedad: es en 1787 y no en 1789 que Loménie de Brienne destruye el Antiguo Régimen con su reforma administrativa que sustituye a los intendentes por asambleas electivas. Tocqueville observa que esta revolución es más importante que todas las que luego ha vivido Francia desde 1789, puesto que éstas sólo han modificado las instituciones políticas y no la «constitución administrativa». En 1787 es cuando la relación tradicional de los franceses y el estado y la verdadera trama de la vida social se alteran decididamente. En una palabra, el Antiguo Régimen está ya muerto en 1789: la Revolución sólo pudo matarlo en los espíritus pues sólo en ellos existía. Esto explica la extraordinaria facilidad con que se produjeron los acontecimientos. ¿1789 o el año de los embaucados?

Pero si es cierto que el contenido mismo de la Revolución definido de esta manera está ya en vigor antes de que la Revolución comience, el fenómeno revolucionario, en la acepción estricta del término, aparece desde entonces delimitado. Ya no abarca una transformación política y social, puesto que ésta o se había ya producido o lo que quedaba por realizar se produciría de cualquier modo. La Revolución solamente traduce dos modalidades específicas de la acción histórica: el papel de la violencia y el de la ideología (es decir, de la ilusión intelectual). Dos modalidades que en realidad no son más que una, puesto que la violencia y la radicalización política se inscriben precisamente en la ideología escatológica del antes y del después, de lo antiguo y de lo nuevo, que caracteriza al proyecto revolucionario. La formación del Estado democrático centralizado que representa para Tocqueville el sentido mismo de la Revolución es también el del Antiguo Régimen; en el fondo, la Revolución lo único que hace es rebautizarlo. Este estado se identifica con la Revolución *porque ella cree haberlo inventado*. Admirable intuición del desfase entre el papel objetivamente representado por las revoluciones en el cambio histórico y la percepción que de ellas han tenido los contemporáneos, y de la fascinación intelectual que ejercen sobre las generaciones siguientes. Mientras que numerosos historiadores, desde hace casi doscientos años, nos cuentan la Revolución, engalanada con los trajes de la época, y comentan la interpretación que ella ha dado de sí misma, Tocqueville sugiere, por el contrario, que los períodos revolucionarios son por excelencia los períodos oscuros de la historia, en los que el velo de la ideología oculta al máximo el significado profundo de los acontecimientos a los actores del drama. Esta es, sin duda, la contribución fundamental de El *Antiguo Régimen* a una teoría de la revolución.

Cabe señalar que esta intuición central del libro nunca aparece claramente expresada; en el fondo, le hubiera sido necesaria una historia de los acontecimientos revolucionarios escrita siguiendo la doble perspectiva que anuncia *El Antiguo Régimen*: a nivel del contenido objetivo de estos acontecimientos, y sobre todo, a nivel de la ideología o de las ideologías sucesivas que los justifican.[21] Pero si en 1856 Tocqueville no había escrito el segundo tomo de su libro —repitiendo inconscientemente esta vez su silencio de 1836— no es sólo porque su muerte acaeció veintiocho meses después de la aparición del primero, sino porque este espíritu sistemático que había logrado reconstruir una interpretación histórica del Antiguo Régimen, no pudo siempre dominar los problemas que le planteaba una teoría histórica de la Revolución Francesa.

Testimonio de esto son la historia misma de su libro y los fragmentos póstumos que nos ha dejado.[22] Sabemos[23] que Tocqueville comenzó los trabajos que lo llevarían a escribir *El Antiguo Régimen* con un estudio del Consulado; a principios de 1851 escribe dos capítulos consagrados al espíritu público a fines del Directorio[24] que deberán servir como preámbulo a este estudio. Pero a fines de 1852 abandona este proyecto para dedicarse al análisis del Antiguo Régimen y dedica particularmente el verano de 1853 a examinar los fondos de archivos de la intendencia de Tours, rompiendo deliberadamente con su primera dirección de investigación. Estos dos proyectos sucesivos muestran claramente que su principal preocupación es el estudio de las instituciones administrativas y de su continuidad, más allá de la Revolución, entre el Antiguo Régimen y el período de estabilización consular. En abril de 1853 confiesa esto indirectamente cuando hace un comentario a propósito de los archivos del municipio de París: «Estos cartones contienen

pocos documentos anteriores a 1787 y, a partir de esta época, la antigua constitución administrativa se modifica profundamente y penetramos en la época transitoria y bastante poco interesante que separa al Antiguo Régimen administrativo del sistema de administración creado durante el Consulado y que aún nos rige».[25]

De hecho esta «época transitoria y bastante poco interesante» —frase realmente prodigiosa en boca de un hombre que pretende escribir una historia de la Revolución— deja pocas huellas en sus fragmentos póstumos. Lo más importante de sus notas sobre la documentación está consagrado al Antiguo Régimen o a los años inmediatamente prerrevolucionarios y, más precisamente, a la administración del Antiguo Régimen y a la ideología prerrevolucionaria; poco dice sobre la Constituyente, absolutamente nada sobre la legislación o sobre el Comité de Salvación Pública, prácticamente nada sobre la Convención: sólo algunas páginas, por lo demás bastante triviales, sobre el Terror. Sin embargo, este amplio silencio no puede ser explicado por la única razón dada por Tocqueville en 1853. Hemos visto que, partiendo de la problemática de la centralización administrativa que constituye el telón de fondo de su estudio sobre el Antiguo Régimen, Tocqueville se preocupa cada vez más por el elemento ideológico de la Revolución. ¿Por qué entonces realiza una lectura tan atenta de los folletos prerrevolucionarios y no de los discursos de los miembros de la Convención? ¿Por qué Mounier y no Brissot? ¿Por qué Sieyès y no Robespierre?

Responder a estas preguntas se hace más difícil en la medida en que nos damos cuenta de que Tocqueville, en algunas de sus notas fragmentarias, percibe el carácter dinámico de la ideología revolucionaria. Por ejemplo, cuando comenta en los si-

guientes términos un pasaje de Burke: «Es verdad que casi en las vísperas de la Revolución se estaba muy lejos del estado de espíritu que aquella mostró. Lo único cierto es que en la base el espíritu de libertad aún no existía (nunca había existido). Se seguían aún las ideas de otro orden y de otro siglo» (II, p. 324). O incluso cuando en diversas oportunidades (II, cap. II del libro V) señala el papel representado por las clases inferiores «incivilizadas» en el proceso revolucionario. Sabemos, además, que en *El Antiguo Régimen* expresa su admiración por los hombres del 89 y su desprecio por los del 93. Pero estas anotaciones dispersas no se pueden conciliar fácilmente con sus análisis detallados sobre el surgimiento, en 1788-1789, del «verdadero espíritu de la Revolución» (II, libro I, cap. V.) en los folletos de aquella época y en los Cuadernos de Quejas: de su lectura surge el sentimiento de que la ideología revolucionaria, constituida a partir de este período, pronuncia ya «la palabra definitiva de la Revolución» (II, p. 169). Mucho más extraordinarios aún son, en relación al problema planteado, ciertos silencios de Tocqueville: nada dice —salvo la frase citada más arriba— sobre los diferentes niveles intelectuales e ideológicos de la población francesa. En la cumbre, sólo existe la cultura de las Luces, y en la base, una especie de nada cultural, la no-civilización. Por último, nada dice tampoco sobre el mesianismo jacobino y la guerra ideológica, consecuencia y a la vez formidable profundización de la conciencia revolucionaria. Ni una palabra sobre la explosión del patriotismo revolucionario a partir de 1792, ni sobre lo que constituye sin embargo, según su propio análisis, la expresión ideológica más general de la adhesión y de la participación de las masas en el nuevo estado democrático. Incluso cuando analiza, en los dos únicos capítulos completos del segundo tomo de *El Antiguo Régimen*, el estado de espíritu de los franceses a finales del Directorio, Tocqueville llega a callar el

problema de la paz y de la guerra, que en aquella época domina probablemente toda la coyuntura interior francesa y que es un obstáculo, en las mentalidades y en los hechos, para una solución liberal de la crisis política.

Pero para que un espíritu de tanta amplitud permanezca ciego ante fuerzas tan evidentes, es necesario que en él exista un bloqueo conceptual, precio que tal vez tenga que pagar por su agudeza. En el fondo, Tocqueville siempre ha oscilado entre dos grandes líneas de investigación, entre dos hipótesis fundamentales sobre la historia de Francia: la primera es la de la centralización administrativa. Esta le llevó a escribir un «Antiguo Régimen» como naturalmente le pudo haber hecho escribir un «Consulado» o un «Imperio», pues en esa idea se encuentra el hilo conductor de la continuidad en la larga duración de la historia de Francia. Pero al mismo tiempo que define la Revolución por su contenido, la anula como proceso y como modalidad de la historia, es decir, en lo que ella tiene de específico. Además, si la Revolución corona y consuma la obra del Antiguo Régimen por medio de la constitución administrativa del Consulado ¿por qué 1830, por qué 1848, por qué aquellas revoluciones suplementarias, de las que Tocqueville siempre fue el inquisidor apasionado? A partir de entonces la constitución administrativa es inmutable; y sin embargo, la constitución política cambia bruscamente cada quince o veinte años.

De este hecho procede, probablemente, la segunda gran línea de investigación de Tocqueville que define la Revolución como una rápida transformación de las costumbres y de las mentalidades y como un proyecto ideológico radical. Este gran desgarramiento cultural que la evolución de la sociedad no contradice sino que por el contrario favorece, es, ante todo, analizado como una consecuencia de la centralización y del desmembra-

miento de los grupos sociales tradicionales. Tocqueville concede luego a este fenómeno una especie de fuerza autónoma en 1788 para explicar la explosión de la Revolución; pero, prisionero de su primera hipótesis, nunca puede ir hasta el fondo de la segunda. No sólo porque en este terreno, nunca define bien de qué se trata cuando habla de «costumbres», de «estado de espíritu», de «hábitos», de «sentimientos» o de «ideas», sino sobre todo porque, al haber analizado el desencadenamiento de la Revolución como proceso cultural, no parece haber extraído luego los elementos de esta historia de una dinámica cultural.

Más que la historia del «Antiguo Régimen y la Revolución» que pretendió escribir, Tocqueville nos ha dejado una descripción interpretativa del Antiguo Régimen y los fragmentos de un proyecto de una historia de la Revolución. El primer texto constituye los libros I y II de *El Antiguo Régimen*; el segundo nunca fue escrito y lo único que poseemos son las notas preparatorias. Entre ambos, muy sutilmente, el libro III de *El Antiguo Régimen* constituye una especie de transición, puesto que los dos textos no obedecen a la misma coherencia interna. El primero, a pesar de las contradicciones que encubre, se basa permanentemente en un análisis relativamente estático de la centralización administrativa y de sus efectos sociológicos. En el segundo, es decir a partir del libro III, la historia irrumpe bruscamente desde el viraje decisivo de los años cincuenta del siglo XVIII —la historia que precisamente Tocqueville conoce bien, de primera mano, sólo a partir de esta fecha: los fenómenos culturales, en el sentido más amplio de la palabra, tienden a independizarse ampliamente de la evolución administrativa y aparecen como los determinantes de la explosión revolucionaria. La Revolución a partir de entonces no se la vuelve a definir como la construcción del Estado democrático, puesto que esta re-

volución está consumada desde 1788, sino como la realización de una ideología escatológica. Por esta razón, Tocqueville analiza minuciosamente los folletos de 1788-1789 y los Cuadernos.

Pero, por otra parte, la mayoría de las notas dejadas por Tocqueville sobre los años revolucionarios siguen siendo prisioneras de esta misma problemática, lo que es lógico puesto que son contemporáneas de la redacción de su libro. No poseemos, pues, ningún indicio de que Tocqueville haya resuelto claramente, antes de morir, el problema que había encarado ya en 1836: el de elaborar una teoría de la dinámica revolucionaria. La diferencia con 1836 está en que en los últimos años de su vida nos permite presentir hacia dónde se dirigía la investigación; éste es el gran testamento de este libro inconcluso.[26]

3

AUGUSTIN COCHIN: LA TEORÍA DEL JACOBINISMO

Augustin Cochin es probablemente el menos conocido de los historiadores de la Revolución Francesa.[*] Sin embargo, consagró toda su vida a este tema. Nacido en una gran familia de notables conservadores que en el siglo XIX adherían al catolicismo social, especialmente su abuelo cuyo nombre llevaba, Cochin había seguido la Escuela de Archiveros antes de especializarse, a partir de 1903, en la historia de la Revolución. Liberado gracias a la fortuna familiar de toda obligación profesional y viviendo por otra parte como un benedictino, consagró su breve existencia a dos investigaciones fundamentales: la primera sobre la campaña electoral de 1789, primero en Borgoña, luego en Bretaña. La segunda, que tenía como centro el período del Terror, lo condujo a elaborar una colección de fuentes, las *Actas del gobierno revolucionario (23 de agosto de 1793-27 de julio de 1794),* cuyo primer volumen, listo en 1914, fue publicado en 1920. Entre tanto, participó en 1909 en la polémica que Aulard mantenía con la memoria de Taine con un brillante ensayo historiográfico: *La crisis de la historia revolucionaria: Taine y el señor Aulard*

Augustin Cochin, movilizado en 1914, encontró la muerte en el frente en 1916. Su colaborador, Charles Charpentier, dio a luz en 1925 el único libro que había terminado: *Las sociedades de ideas y la Revolución en Bretaña*. Su madre hizo editar luego, en 1921 y en 1924, dos volúmenes de ensayos póstumos: *Las sociedades de ideas y de la democracia moderna* (1921), *La Revolu-*

ción y el libre pensamiento (1924). Algunos de estos ensayos habían sido publicados antes de la guerra, como el comentario de la polémica Aulard-Taine, o muy poco después, como el prólogo a las *Actas del gobierno revolucionario* (firmado en común con Ch. Charpentier). Pero la mayoría de estos ensayos eran inéditos, y contienen ya investigaciones sobre las elecciones de 1789, particularmente un artículo sobre la campaña electoral en Borgoña, ya análisis de carácter teórico sobre el fenómeno revolucionario y sobre lo que para Cochin era su manifestación principal, el jacobinismo. Esta segunda categoría de textos tiene como meta poner en claro la conceptualización de Augustin Cochin sobre la Revolución, con un mínimo de referencias propiamente históricas. A excepción de algunas conferencias, la mayor parte son documentos de trabajo destinados a aclarar la investigación empírica.

Cochin poseía, en efecto, una cualidad que ha sido siempre poco común entre los historiadores modernos, pero que era poco probable de encontrar en un historiador de espíritu tradicional, archivista de formación, en plena época positivista: poseía un espíritu filosófico. Más exactamente, había aprendido las reglas de la erudición sin perder el gusto por las ideas generales y siguió incluso cultivando este gusto como lo demuestra su interés por Durkheim, aunque todo lo llevaba a oponérsele: medio familiar, tradicionalismo católico, convicciones conservadoras, hostilidad al régimen republicano. En realidad, Cochin mezcla constantemente la historia y la sociología, en la medida en que la sociología se propone descubrir las leyes generales que dan un sentido a los comportamientos particulares, o a un aspecto particular de estos comportamientos. Pero de los dos problemas o de los dos períodos que fueron objeto de sus investigaciones en los archivos, la campaña electoral de 1789 y el gobierno revolucionario de 1793, el único que recibió

una forma sintética fue el primero gracias al libro sobre la Bretaña y al artículo sobre la Borgoña. En lo que respecta al segundo, poseemos, por una parte, el trabajo de publicación de las fuentes, y por otra, la serie de textos teóricos póstumos que eran, en la intención del autor, jalones para una historia del jacobinismo: el sociólogo y el historiador que coexisten en Cochin y que eran provisionalmente diferentes, como lo son los conceptos o las hipótesis en relación a la investigación empírica, permanecieron separados debido a la muerte prematura del autor.[1]

Esta es una de las razones que explican la fría acogida con que los historiadores profesionales recibieron las publicaciones póstumas de Cochin. La *Revue historique* de enero-abril de 1926, que consagra un «Boletín histórico» a la historiografía de la Revolución, en la pluma de G. Pariset, resume en veinticinco líneas *La Revolución y el libre pensamiento* y concluye: «La tesis aparece bajo una forma abstracta y algo desconcertante. Sin duda el autor, si no hubiera muerto, hubiera modificado, condensado y aclarado numerosas páginas antes de darlas a publicación. Al menos, por respeto a su memoria, esto es lo que podemos suponer».[2] En la revista de Aulard, *La Révolution française* (enero-diciembre de 1923), el gran pontífice de la especialidad, también desconcertado ante la oscuridad del libro, lo resume ayudado por la reseña del editor; para Aulard es claro que Cochin recurre a la «vieja tesis del abad Barruel que sostiene que la Revolución se origina en las Logias. El hecho de que Luis XVI y sus dos hermanos fuesen francmasones nos hace pensar que esta tesis está bien fundada. Pero el razonamiento del autor va más allá de los hechos que apenas son mencionados».[3] Dos años más tarde, en 1925, el mismo Aulard vuelve a encontrar confusa la obra, que es, sin embargo, mucho más

histórica, sobre las sociedades de ideas y la Revolución en Bretaña: «Se trata de notas eruditas, cuyo conjunto algo confuso aparece encuadrado por una especie de sistema, con títulos abstractos y extraños… Es de tan difícil lectura que hasta ahora no he podido concluirla, ni siquiera comprender lo que el autor quiso hacer».[4]

En la tienda de enfrente, en los *Annales révolutionnaires*, que se transformarán en los *Annales historiques de la Révolution française*, el jefe de la escuela robespieriana no es menos indulgente con *La Revolución y el libre pensamiento* que su viejo rival dantonista, con el que al menos comparte la concepción positivista de la historia. Mathiez había señalado, algunos años antes, el interés de la publicación de las *Actas del gobierno revolucionario*;[5] pero el volumen de ensayos teóricos provoca en él la misma reacción de severidad o de incomprensión que tuvo Aulard (aunque su breve crítica sea, como lo veremos, más detallada). «El libro del señor Cochin… está más allá de la historia que se mueve en el tiempo y en el espacio. Pertenece, pareciera, a aquella nueva ciencia que pretende absorber a todas las demás y que se denomina Sociología. Esta sociología planea entre nubarrones. Carente sin duda del entrenamiento necesario, nunca he podido apreciar el interés de las así llamadas "explicaciones" que, en general, caen en lugares comunes de una desconcertante trivialidad. Dejo a los iniciados la tarea de apreciar el valor de esta química políticofilosófica».[6]

Extrañamente las reseñas de las revistas históricas de derecha, como la *Revue d'Histoire de l'Église de France* o incluso la *Revue des questions historiques*, son más tolerantes con el método «sociológico» de Cochin.[7] La simpatía política por las opiniones del autor les hace olvidar su excentricidad. Pero son naturalmente Aulard y Mathiez quienes han dado el veredicto y su

crítica expulsa durante mucho tiempo a Augustin Cochin de la historiografía universitaria de la Revolución Francesa: sus sucesores que administran el mismo patrimonio cultural compartirán la misma opinión. El acuerdo de los dos grandes patrones de la Sorbona contra Cochin es infinitamente mucho más importante que el duelo teatral que mantienen a propósito de Danton y Robespierre. Dicho acuerdo no solamente expresa opiniones jacobinas, en contra de la opinión contrarrevolucionaria de Cochin, sino que traduce la formidable resistencia que un campo de estudio como la historia de la Revolución Francesa tiene frente a una conceptualización de tipo sociológico. Este período, al que se sobrecarga de significaciones políticas comunes a sus actores y a sus historiadores, sigue encontrando de este modo su significación en el conflicto de valores vivido por sus actores. La historia, de derecha o de izquierda, tiene como única meta restituir los términos de este conflicto, los hombres que lo encaman y las acciones que genera. Esta historia puede albergar juicios diferentes, incluso contradictorios, sobre los valores, los hombres y las acciones —en el caso de Aulard y Mathiez, ambos «jacobinos», existe un acuerdo sobre los valores y un desacuerdo sobre los hombres—, pero comparte la convicción de que el relato se basta a sí mismo puesto que ella ignora e, incluso, aborrece la distancia que existe entre los comportamientos humanos tal como son vividos y su interpretación. Lo que Aulard y Mathiez no pueden comprender en el caso de Cochin no es la convicción contrarrevolucionaria (tienen por el contrario con ella una vieja familiaridad), ni la erudición histórica puesto que la juzgan como especialistas. Lo que no pueden comprender es aquella distancia, que es la del concepto, puesto que ellos son historiadores del relato.

En lo que respecta a Cochin, Aulard es el que propone el despropósito más absoluto: la tesis de Cochin sería una nueva

versión de la tesis del complot francmasón que está en los orígenes de la Revolución. Como este contrasentido se ha generalizado y permite comprender *a contrario* la hipótesis fundamental de Cochin, puede servir como punto de partida. La tesis del complot masón pertenece a la tradición historiográfica de derecha y existe desde fines del siglo XVIII : el abad Barruel[8] explica la Revolución por la conjuración conjunta de los intelectuales (él los llama los «sofistas») y los francmasones. Pero Cochin se toma el trabajo de rechazar explícitamente, en numerosas oportunidades, este aspecto de la herencia contrarrevolucionaria. La interpretación histórica en términos de complot, es decir, de voluntad consciente de los hombres, le parece al mismo tiempo superficial y anodina: la sicología política de los revolucionarios no explica en absoluto ni su lenguaje, ni su comportamiento ni, incluso, sus rivalidades: «¿No se reduciría el partido revolucionario a ser nada más que un inmenso complot en el que cada uno sólo pensaría en sí mismo poniendo en juego la virtud y sólo actuaría en nombre propio aceptando una disciplina de hierro? El interés personal no es ni tan constante ni tan abnegado; ésta es, sin embargo, la explicación que ofrecen los autores de opiniones extremas: el padre Barrel por un lado y por el otro varios historiadores de la masonería. En todas las épocas han existido intrigantes y egoístas, pero revolucionarios sólo existen desde hace ciento cincuenta años».[9]

En su ensayo de 1909 sobre la polémica Taine-Aulard es donde Cochin expresa con más claridad su rechazo a cualquier historia «sicológica», escrita a partir de las intenciones conscientes de los actores. Si bien escribió este ensayo para defender a Taine de las críticas de Aulard (particularmente en materia de erudición y en conocimiento de las fuentes), no coincide, sin embargo, con la interpretación que hace Taine, caracteriza-

da por Cochin de un «sicologismo» que nada explica: si los jacobinos están, como lo pretende Taine, compuestos simplemente de virtud abstracta y de arribismo práctico, no se puede comprender la fuerza de su fanatismo colectivo, salvo si se les atribuye, como al opio la «virtud dormitiva», «el espíritu jacobino». De la misma manera que no se puede explicar la francmasonería a partir del individuo francmasón, no se puede dar cuenta de la naturaleza del jacobinismo, menos aún de su nacimiento, a partir de una sicología del individuo jacobino.

Este es pues el problema central de la investigación de Cochin: el origen y desarrollo del jacobinismo. Cochin comparte con Taine y también con Aulard y los republicanos, la problemática de *una sola revolución*: «Es evidente, en efecto, para quien juzga a partir de los textos y no a partir de razones sentimentales, que estamos en presencia de un único e idéntico fenómeno histórico, de 1788 a 1795. De un extremo al otro aparecen los mismos principios, el mismo lenguaje, los mismos medios. Sería imposible separar por un lado el "patriotismo" del 89 considerándolo como la voz del pueblo y por otro, el del 93 como la mentira de los intrigantes. Tomar partido por el 89 es tal vez una posición inteligente en el plano político, pero indefendible en historia; y esto es lo que Aulard, en este caso de acuerdo con Taine, ha visto con claridad».[10]

Pero si Taine ha tenido al menos el mérito de percibir la extrañeza del fenómeno jacobino —primera etapa de la curiosidad científica— Aulard es uno de los que lo celebra. Taine plantea un problema que no resuelve o que resuelve mal; Aulard conmemora un mito, la Defensa republicana. Comparte con Taine lo que éste tiene de limitado: el método sicológico, la explicación por la intención de los actores que utiliza con fines apologéticos mientras que Taine lo hace con una función críti-

ca. Aulard rehace, adoptando la forma de un alegato póstumo, el propio discurso de los actores del acontecimiento y comenta su propia interpretación. Historiografía tan vieja como la misma Revolución, que subordina la sicología supuesta de los actores a la de un ente abstracto, dotado no obstante de una voluntad subjetiva, el pueblo, que lucha para vencer a enemigos no menos abstractos, dotados de intenciones nefastas y capaces de actividades criminales: los aristócratas.

Cochin, que reprocha a Taine el hecho de reducir el jacobinismo a rasgos de sicología individual, sólo ve en la historiografía republicana de Aulard una caricatura, la máscara política de esta explicación ingenua. La tesis del «complot» masón, jacobino o aristócrata emana de una forma primitiva de interpretación basada en la intención de los actores, que proviene además de los contemporáneos del acontecimiento. La interpretación por las «circunstancias» es de la misma naturaleza aunque sólo actúa en favor de la historia republicana, puesto que la Revolución y particularmente el Terror, aparecen como una respuesta organizada frente al complot y a la agresión de las fuerzas reaccionarias. Cochin observa con claridad que esta dialéctica de las intenciones antagónicas concuerda con lo experimentado en la época revolucionaria, caracterizada por una extraordinaria subjetivación del universo, en el que cada acontecimiento lleva la huella de una voluntad, de manera tal que el conflicto global se percibe como un combate entre los buenos y los malos, invirtiéndose los términos según en qué campo se coloquen los actores y los historiadores. Esta sobrecarga sicológica de los acontecimientos políticos es inseparable del fenómeno revolucionario tal como aparece por primera vez en Francia y permite a los historiadores republicanos racionalizaciones en las que la «situación», las «circunstancias», que en realidad designan a la agresividad del adversario, son los ele-

mentos exteriores de la radicalización de las conductas y constituyen como mínimo las circunstancias atenuantes del Terror, cuando no su completa y absoluta legitimación.

Cochin, por el contrario, piensa que todo saber real sobre la Revolución debe comenzar por la ruptura con este tipo de explicación, que proviene de los propios actores de los acontecimientos.

Sin conocer la obra de Marx —no he encontrado ni siquiera una sola referencia en sus libros— comparte con él, al menos, la convicción de que los hombres que hacen la historia no saben que historia hacen y se limitan a racionalizar sus papeles por medio de representaciones que el historiador precisamente debe criticar. En una palabra, Cochin distingue la vivencia y el pensamiento crítico de la vivencia: distinción a mi juicio tanto más fundamental cuanto que la vivencia revolucionaria se caracteriza por una copiosa producción de representaciones y de ideologías, en relación a los períodos «normales» de la historia. Distinción que, en realidad, divide en dos la historiografía revolucionaria, no en historiografía de derecha y de izquierda, como lo pretenden de ambos lados los espíritus perezosos, sino entre una historia crítica que privilegia el análisis conceptual frente a la vivencia y de la que Tocqueville constituye el mejor ejemplo, y una historia descriptiva, centrada en las representaciones de los actores y que puede ser también perfectamente de derecha o de izquierda, aristócrata o jacobina, liberal o izquierdista: Michelet es su artista genial, con «un sentido del espíritu jacobino, dice Cochin, que tiene mucho de adivinación».[11]

Esta historia descriptiva puede, por ejemplo, insistir en tal o cual obsesión ideológica de la época, en el complot (blanco o azul), en la idea del advenimiento de épocas absolutamente nuevas, en la traducción del conflicto político en términos mo-

rales (la conspiración de los malvados), en la invocación de la salvación pública: la ilusión está en considerar a estas representaciones como elementos explicativos, mientras que ellas son por el contrario *lo que hay que explicar*. De la salvación pública (que Aulard usa abundantemente) Cochin propone una teoría crítica: «La "salvación pública" es la ficción necesaria, en la democracia, como el "derecho divino" lo es bajo un régimen de autoridad».[12] No se trata, pues, ni de una situación objetiva ni siquiera, para hablar con propiedad, de una política, sino de un sistema de legitimación del poder democrático; es el instrumento y la figura central del nuevo consenso.

Lo que la obra de Cochin tiene de extraordinario, y creo, de excepcional, es la coexistencia del tema de su estudio con el carácter teórico de su reflexión. Cochin no se interesa por el problema planteado por Tocqueville que es el del *balance* revolucionario a largo plazo; no ve en la Revolución un proceso de continuidad institucional, social y estatal entre el Antiguo Régimen y el nuevo; lo que desea entender, por el contrario, es la explosión del acontecimiento, la ruptura del entramado histórico, todo aquello que empuja hacia adelante durante seis o siete años, como un flujo irresistible, el movimiento revolucionario, su dinámica interior: lo que en el siglo XVIII podría haberse llamado su «resorte». No es, pues, por casualidad si dedicó su vida de archivista a ofrecer y a publicar, como Aulard, materiales sobre el Comité de Salvación Pública y sobre el jacobinismo. Cochin está interesado por el mismo problema que Aulard o Mathiez; al igual que ellos considera que el jacobinismo es el fenómeno central de la Revolución, pero él intenta conceptualizar su naturaleza en vez de ver simplemente en él la matriz de la «defensa republicana».

Cochin aborrece el jacobinismo e intenta pensarlo. No creo que el encadenamiento entre las dos propuestas sea tan evidente: ni la distancia ni la predilección que se pueden sentir frente a un acontecimiento o a un fenómeno histórico poseen en sí mismos la fuerza para elaborar una explicación. El odio o la admiración hacia el jacobinismo pueden solamente conducir a estigmatizar o a ensalzar a los jacobinos y a sus jefes. Cochin quiere descubrir lo que los hizo posibles. Se dedica entonces a analizar el núcleo más misterioso de la Revolución: su dinámica política y cultural. Para comprenderla no tiene necesidad, como había hecho Tocqueville, de negarla como acontecimiento y de ponerla, por así decirlo, entre paréntesis, acorralada entre sus orígenes y sus resultados. Su empresa es excepcional puesto que supone el reencuentro de un historiador erudito, e incluso de un archivista de fuentes revolucionarias, con una tentativa de conceptualizar lo que es fundamental y al mismo tiempo inapresable en la Revolución: su fluir.

Augustin Cochin había encontrado también la sociología dentro de su patrimonio familiar. Su abuelo había colaborado en las célebres encuestas de Le Play.[13] Al igual que Le Play, la gran burguesía intelectual y católica que la familia Cochin encarna en el siglo XIX brillantemente, está obsesionada por el «problema social», es decir, por la pobreza y la decadencia de los valores tradicionales, especialmente cristianos, en el medio obrero. Esta burguesía opone a las soluciones del socialismo una contra-evangelización destinada a restaurar las virtudes de las comunidades de antaño. Con Le Play comparte no solamente la ambición moralizante sino también el concepto de medio social productor de un cierto número de caracteres aparentemente individuales.

Cochin leyó a Durkheim y reflexionó sobre él. Rechaza naturalmente su profetismo cientificista en tanto se mantiene fiel a la tradición católica. Pero en el orden científico coloca muy alto la ambición de eliminar todo lo sicológico de lo social para transformarlo, finalmente, en un objeto de conocimiento *sui generis*. En el fondo, el problema de Durkheim es el mismo que tiene Cochin, en su terreno, en relación a Taine: la relación de lo individual con lo social. Su hipótesis, su convicción, es que la sociedad no puede ser definida por la suma de los individuos que la componen; en tanto posee otra naturaleza no puede reducirse a ellos; y esta otra naturaleza, objeto de la sociología, es la que determina los comportamientos individuales. Durkheim devolvió a lo social su primacía sobre las determinaciones sicológicas y éste es el punto de partida de Cochin: «Durkheim no habla ni de Taine ni del jacobinismo. Pero su crítica parece estar dirigida a ellos; pues Taine es, como historiador, el maestro del método sicológico —^y el problema jacobino, el tipo de problema social. La herramienta no es apta para el trabajo emprendido —éste es el secreto de los errores de la obra… La escuela sicológica, nos dice Durkheim, presta demasiada atención a las *intenciones* cuando quiere explicar los hechos sociales y no la suficiente a la situaciones. Sólo percibe la paz de los hombres allí donde actúa una causa más poderosa, el lento y profundo trabajo de las instituciones, de las relaciones sociales…»[14].

El jacobinismo no es, pues, para Cochin un complot, o la respuesta política a una coyuntura, o incluso una ideología: es *un tipo de sociedad*, cuyas tensiones y reglas es necesario descubrir para comprenderla, independientemente de las intenciones y de los discursos de los actores. En la historiografía de la época y directamente en la historiografía de la Revolución Francesa, esta manera de plantear el problema del jacobinismo es tan ori-

ginal que fue o incomprendida, o enterrada, o ambas cosas a la vez. La historia en el siglo XIX, e incluso hasta una fecha relativamente reciente, no fue ya lo que era aún parcialmente en el siglo XVIII, una interpretación de lo social en sus diferentes «estados»; se consagró por entero, precisamente después de la Revolución Francesa, a hacer un inventario de los títulos de propiedad que cada sociedad tiene de sí misma y por lo tanto a explorar la trama del consenso nacional. A partir de entonces sólo responde al interrogante: ¿en qué consiste la nación? sin plantearse nunca la otra pregunta: ¿qué es una sociedad? Por el contrario, Augustin Cochin es el hombre de este interrogante, tanto más meritorio cuanto que se formula en un período y en una organización política imbuidos de significación nacional. Se podrá decir que la tradición conservadora de su medio y la tendencia contrarrevolucionaria de su espíritu le hicieron más fácil este desplazamiento conceptual; pero le fue también necesario olvidar a los suyos para leer a Durkheim. La historiografía de derecha de la Revolución es en aquella época, como la de izquierda, una historiografía de la nación.[15] El único que veo que haya encarado el problema desde el ángulo opuesto es Cochin.

Su propuesta central es la siguiente: el jacobinismo es la forma acabada de un tipo de organización política y social que se difundió en Francia en la segunda mitad del siglo XVIII y que denomina la «sociedades de ideas». Círculos y sociedades literarias, logias masónicas, academias, clubes patrióticos o culturales son sus diferentes manifestaciones. ¿En qué consiste una sociedad de ideas? Es una forma de socialización cuyo principio consiste en que sus miembros deben, para conservar en ella su papel, despojarse de toda particularidad concreta y de su existencia social real. Lo contrario de lo que en el Antiguo Ré-

gimen se llamaban los cuerpos, definidos por una comunidad de intereses profesionales o sociales vividos como tales. La sociedad de ideas está caracterizada por el hecho de que cada uno de sus miembros tiene solamente una relación con las ideas; en este sentido estas sociedades anticipan el funcionamiento de la democracia, pues ésta iguala también a los individuos dentro de un derecho abstracto que es suficiente para constituirlos: la ciudadanía que contiene y define la parte de soberanía popular que le corresponde a cada uno. Cochin ve, pues, en la democracia, no como Tocqueville, una tendencia a la igualación real de las condiciones económicas y sociales, sino un sistema político fundado en la igualdad abstracta de los individuos. El jacobinismo es la variante francesa de este sistema, en la medida en que extrae sus principios y su modelo histórico no de una instancia propiamente política —como el Parlamento inglés— sino de sociedades literarias y filosóficas.

La sociedad de ideas no tiene como meta ni actuar, ni delegar, ni «representar», sino opinar; su objetivo es hacer surgir de entre sus miembros y de la discusión una opinión común, un *consensus*, que será expresado, propuesto, defendido. Una sociedad de ideas no tiene ninguna autoridad para delegar ni para elegir representantes sobre la base de una división de las ideas y de los votos; se trata de un instrumento que sirve para fabricar la opinión unánime, independientemente del contenido de esta unanimidad —ya se trate de la Compañía del Santo Sacramento en el siglo XVII o de la del Gran Oriente un siglo más tarde. Pero lo que tiene de original la segunda mitad del siglo XVIII es que el consenso de las sociedades de ideas, que se denomina la «filosofía», tiende a extenderse a toda la trama social.

Cochin nunca analiza los orígenes de este desplazamiento, que según él se viene operando desde 1750. Lo considera como

una especie de evidencia y pretende arrancarlo de la exclusividad de la historia de las ideas para reconstituir su itinerario institucional y social.

En realidad, el mecanismo que analiza supone, para poder desarrollarse, el desmembramiento de lo social en sus individuos, el fin de lo que Louis Dumont llama la sociedad «holiste»,[16] la decadencia de la solidaridad corporativa y de la autoridad tradicional. La búsqueda y la creación de un consenso democrático por las sociedades de ideas llena un vacío de cuyo origen Cochin no dice una sola palabra y que es, sin embargo, esencial para comprender la sociedad política francesa del siglo XVIII.

Lo que aparece claro, al menos, en todos estos textos, es que la sociedad de ideas de tipo «filosófico» constituye en el siglo XVIII la matriz de una nueva relación política, que será la característica, la principal innovación de la Revolución. En el consenso de las logias, de los círculos y de los museos, se puede ver ya esbozada la voluntad general de Rousseau, aquella parte imprescriptible del ciudadano que no puede reducirse a sus intereses particulares, «aquel acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre lo que el hombre puede exigir a su semejante y sobre lo que su semejante tiene el derecho de exigir de él»:[17] la sociedad filosófica es la primera forma de producción de una coacción colectiva, nacida en la confluencia de un mecanismo sociológico y de una filosofía del individuo. La suma de las voluntades libres crea la tiranía de lo social, religión de la Revolución Francesa y del siglo XIX.

En la base del pensamiento de Augustin Cochin existe la oposición entre dos tipos de representación y de acción de la sociedad a nivel político: el tipo que llamaría, a falta de un término mejor, «corporativo», o de Antiguo Régimen, a través del

cual el poder se dirige, para consultarla, a la nación constituida en «cuerpos». Y el tipo democrático, que Cochin llama también «inglés» en el que el poder sigue la opinión de un pueblo de electores, constituido por el cuerpo social en su conjunto, atomizado en individuos iguales. En el primer tipo, la sociedad conserva su estado real, sus jerarquías, sus decisiones y sus derechos adquiridos, el conjunto de sus líderes, la diversidad de sus valores; la sociedad no se modifica estructuralmente para llegar a ser un cuerpo político, un interlocutor del poder; permanece tal cual ha sido constituida por sus intereses, sus valores, su historia. No tiene, pues, necesidad de crear un personal especializado en la «política» puesto que esta política no es nada más que la extensión de su actividad en tanto tal. Possee, además, sus líderes naturales que reciben mandatos imperativos.

En el segundo tipo, la sociedad, para acceder a la política, debe cambiar de hábito; debe constituirse en una sociedad abstracta de individuos iguales: en un pueblo de electores. El poder se dirige a cada individuo, abstracción hecha de su medio, de su actividad, de sus valores, puesto que es solamente el voto el que constituye a este individuo abstracto en individuo real. De aquí procede la necesidad de inventar el dominio de esta nueva realidad, que será la política, y especialistas de este dominio, de esta mediación, los políticos. El pueblo reducido a su definición democrática de adición de individuos iguales, ya no es capaz de una actividad autónoma: por una parte, ha sido desposeído de su relación real con el mundo social y, por esta razón, privado, a la vez, de los intereses particulares y de la competencia sobre los problemas que se debaten; por otra, el acto que lo constituye, el voto, está preparado y determinado fuera de él: lo que se le solicita es un consentimiento. «Es necesario que los políticos de oficio le presenten fórmulas, hom-

bres».[18] La política aparece así como complementaria de la democracia: es una especialidad del consenso míticamente liberado de sus pesos sociales. Necesita, pues, encontrar sustitutos a la práctica «natural» que hacían los cuerpos organizados de las cuestiones del Estado: éstos son los políticos, los partidos, las ideologías.

La política democrática no es, sin embargo, necesariamente terrorista. En su acepción parlamentaria la soberanía popular se delega, según reglas establecidas por la Constitución, a intervalos periódicos: sus mediadores son hombres independientes, lo que crea las condiciones de un debate real. Pero las sociedades de ideas ofrecen un modelo de democracia pura y no representativa: la voluntad de la colectividad es la que, en todo momento, hace la ley. Lo mismo ocurre en el momento de la expansión jacobina, a escala nacional, con esta República de los intelectuales: el gobierno del pueblo por sí mismo, única manera de instaurar esta «transparencia»[19] entre sociedad y poder que es la ambición revolucionaria, al ser técnicamente imposible, es sustituida por sociedades permanentes de discusión, supuestos microcosmos e intérpretes obligados de la sociedad. La sociedad de ideas ofrece naturalmente el antecedente y el modelo.

Lo que en la sociedad de ideas se cuestiona no es pues cualquier práctica democrática, sino la democracia «pura», casi el límite de la democracia. Se trata de la expresión infalible que la colectividad hace de sí misma, a través de la relación de cada uno de sus miembros exclusivamente con las ideas, es decir, a través de la producción social de lo verdadero (por oposición a la aprehensión que hace el pensamiento individual). Espacio de la voluntad general, la sociedad de ideas es al mismo tiempo la que enuncia la verdad. La victoria de la «filosofía» —que Co-

chin llama también el «libre pensamiento»— no es, a su juicio, el principal resorte de la así llamada historia de las ideas que se reduce a ser el árbol genealógico de autores y de obras; pertenece, por el contrario, a la sociología de la elaboración y de la difusión ideológica. Es la obra del trabajo colectivo de las sociedades de ideas. El individualismo que se caracteriza por la relación libre que cada uno mantiene con las ideas, igualdad abstracta que contradice las condiciones de la sociedad real, supone la adición de átomos separados y la producción de un nuevo consenso alrededor de lo Social divinizado y permanentemente reafirmado: democracia pura, sin jefes, sin delegados.

El culto de lo Social es, en efecto, el producto natural de la democracia, valor-sustituto de la trascendencia divina. A esta sustitución, Cochin aplica la crítica que Feuerbach hace a la religión: existe para él enajenación del individuo real en y por la democracia, como en Feuerbach en y por la religión. A través de la democracia, el hombre moderno es prisionero de la ilusión ideológica de lo Social que nutre las apuestas políticas. La crítica filosófica y teórica es la primera desmitificación de la ficción democrática. Este primer paso es inseparable de una crítica práctica de los procedimientos de la acción democrática: pues si la democracia como definición abstracta de lo político se caracteriza por una relación igualitaria de cada miembro del cuerpo social con las ideas, la acción real que ella debe animar y la obligación que tiene de producir poderes o un poder, son incompatibles con el igualitarismo del sistema. Incluso cuando estos poderes son los de un régimen representativo, elegidos como resultado de una rivalidad pública en la que los ciudadanos tienen diferentes posibilidades de elección, la organización previa de la competencia sigue estando en manos de los especialistas de la política, profesionales de la manipulación de la «opinión»: Cochin se acerca, en este caso, a una corriente de

pensamiento cuyos representantes eran en esa época Michels u Ostrogorski.[20] Pero su problema, más allá de la democracia representativa, es el de la democracia «pura», sin delegación de autoridad o de poder, sometida constantemente al control directo de los ciudadanos, sistema que a su juicio está en la base del jacobinismo. En este tipo de régimen, míticamente animado por un asentimiento colectivo cotidiano, cuya representación simbólica es asegurada por la sociedad de los jacobinos, se oculta mucho más la transgresión de la regla igualitaria, pero esta transgresión es tanto más profunda cuanto más clandestina es.

La clave secreta del jacobinismo es la «máquina» oculta a la sombra del «pueblo». Consiste en el estudio de las leyes y de los mecanismos que han permitido a las sociedades de iguales crear imaginariamente la realidad histórica, y «actuar», si así podemos llamarlo, por intermedio de pequeños grupos militantes, especialistas de esta superrealidad. El precio que se paga por la ficción de la democracia pura, la otra cara de la ideología, es la maquinaria todopoderosa, aquel «círculo interior» de la sociedad o de la organización que prefabrica el consenso y monopoliza su explotación. Oligarquía anónima, compañía de hombres oscuros, mediocres, sucesivos, intercambiables. Brissot, Danton, Robespierre, antes que líderes jacobinos, son productos jacobinos.

Estos hombres sólo son los instrumentos provisorios de las diferentes fases históricas a través de las cuales la máquina asegura su predominio y carecen de la libertad de modificar el curso de los acontecimientos. Las depuraciones sucesivas, uno de los rasgos característicos de este período, no deben, pues, interpretarse como los episodios clásicos de una lucha por el poder; constituyen, por el contrarío, un mecanismo objetivo,

una ley de funcionamiento de la máquina, por cuyo intermedio ésta produce sus intérpretes a medida que extiende su influencia y que radicaliza su control sobre toda la sociedad. Los que «mueven los hilos» no son nada más que engranajes y los manipuladores, manipulados, prisioneros de la lógica del sistema.

Lógica tanto más inevitable cuanto que la sociedad de ideas, por definición, no piensa sino que habla. La «verdad socializada» que surge de esta química particular de asambleas no es el pensamiento sino el consenso: representaciones cristalizadas en algunas simples figuras del lenguaje, destinadas a unificar y a movilizar los espíritus y las voluntades. En una palabra, lo que llamaríamos la ideología. Por esto, además, la dominación de las «sociedades» o de los comités del 93 supone un tipo de talento que no se emplea ni se reconoce en la sociedad real: Robespierre no es ministro sino que está investido de una función de «control». Vela por el consenso y presiente la más mínima desviación. Lo que sucede es que la ideología no se piensa, puesto que si esto ocurriera, correría el riesgo de ser criticada; la ideología se habla, o mejor dicho, ella habla a través de sus intérpretes y por la mediación privilegiada de la máquina. Más que una acción, la Revolución es, de esta manera, un lenguaje y es, en relación a este lenguaje, sede del consenso, que la máquina clasifica a los hombres; es la ideología la que se expresa a través de los jefes jacobinos y no éstos los que se expresan a través de ella. Aparece esbozada en Cochin la percepción muy moderna de las coacciones que impone el lenguaje y de la desaparición del sujeto en la constitución del campo político. Pero esta situación, lejos de ser un dato del espíritu humano, le parece proceder de una patología de la actividad cognoscitiva que hace que la ideología le gane de mano al pensamiento y la «verdad socializada» a la búsqueda de lo verdadero. Si los lectores poco atentos o superficiales de Cochin han retenido esta teoría

de la manipulación por medio de la «máquina» (hoy en día diríamos el aparato) es porque pueden volver a interpretarla, con el riesgo de caer en un contrasentido, en términos voluntarios de «complot». Esta teoría, en realidad, no es nada más que el segundo núcleo conceptual de lo que Cochin denomina «la sociología del fenómeno democrático» que debe conducir al corazón de la Revolución Francesa. El primer núcleo, indispensable para comprender el segundo, es una teoría de la producción del consenso por medio de un debate igualitario que excluye las situaciones reales y sólo tiene en cuenta la relación de los individuos con el mundo de los fines. Este consenso, una vez obtenido, constituye una verdad «socializada» que ha llegado a ser legítima en función de su carácter democrático. A partir de entonces su vocación es la de extenderse a todo el cuerpo social, como principio de unificación de la sociedad dividida en cuerpos, es decir, en intereses, y luego abarcar las esferas del poder, el Estado. La sociedad de ideas, en este punto culminante de su curva, se transforma en un partido político que encarna supuestamente al mismo tiempo a la sociedad y al estado, en situación de identificación recíproca. Pero la acción real gracias a la que se producen los dos «saltos» mitológicos que caracterizan a este régimen de la «democracia pura» —primero la extensión del consenso de la sociedad pensante a toda la sociedad y luego el dominio de *este* consenso sobre el Estado — sólo minorías militantes, depositarías de la nueva legitimidad, pueden asegurarla.

De este modo, la democracia pura pasa del poder intelectual al poder político, por intermedio de las sociedades y de sus representantes no oficiales (puesto que toda delegación regular del poder contradice la naturaleza del sistema): este movimiento es el que produce, para Cochin, la Revolución Francesa.

Todo comienza hacia 1750 cuando la democracia, en tanto hecho de orden social y político (que supone a la vez desmembración individualista de la antigua sociedad, nueva legitimidad igualitaria y refuerzo del poder por esta nueva legitimidad) expresa su originalidad a través de las sociedades de ideas. En esta época es cuando se traba en Francia el conflicto entre dos tipos de sociedades políticas: la sociedad tradicional, fraccionada en grupos de intereses, fundada sobre la desigualdad (como realidad social y representación colectiva a la vez) y la nueva sociedad, idealmente igualitaria a partir de lo que Cochin llama la «opinión social», basada en el consenso imaginario de las sociedades de ideas, laboratorios de los nuevos valores. «¿Cuál de las dos opiniones, la social o la real, será reconocida como soberana, declarada Pueblo y Nación? Este es el interrogante que se plantea a partir de 1789 —resuelto decididamente en otoño del 93».[21]

El otoño del 93: oficialmente proclamada, la dictadura de salvación pública se transforma en la verdad de la Revolución. En el vocabulario de Cochin señala el triunfo de la «opinión social», a partir de entonces único representante de la sociedad, rebautizada como el «pueblo»; y su instrumento es la dictadura de las sociedades, corazón del jacobinismo. Esta victoria unánime de las sociedades hace posible el gobierno revolucionario; pero choca al mismo tiempo con la realidad del poder y del estado: no se trata de reinar en la República de las Letras y tampoco en la sociedad, sino *sobre* la sociedad. La democracia pura se enfrenta aquí con la imposibilidad de su ejercicio, debido a la imposibilidad de identificar sociedad y estado: el 9 Termidor, como ha sido señalado por Marx, representa el desquite de la sociedad.[22]

En la cronología revolucionaria de Cochin, también se incluye un primer período de incubación, entre 1750 y 1788, durante el cual se elaboró y difundió esta «opinión social», a nivel de los intelectuales y en el seno de las sociedades y las logias, aislada del ejercicio del poder sobre los hombres y sobre las cosas. A partir de 1788, la Revolución entra, por el contrario, en el período en el que se produce el encuentro entre este consenso de los intelectuales y la realidad del poder por intermedio de las sociedades revolucionarias, que reproducen y amplían los mecanismos de las sociedades filosóficas. En 1793, durante algunos meses, culminación del proceso: el jacobinismo, tras la ficción del «Pueblo» sustituye a la vez a la sociedad civil y al estado. A través de la voluntad general, el pueblo-rey se identifica a partir de ese momento míticamente con el poder; esta creencia es la que origina el totalitarismo.

Al respecto, Cochin vuelve a plantear con nuevos términos una tesis clásica del pensamiento conservador sobre los orígenes de la Revolución (tesis que además se extiende al mismo proceso): los intelectuales del siglo XVIII prepararon y provocaron la Revolución. No afirma simplemente que las ideas de los filósofos, al difundirse en toda la nación, condujeron a 1789 o a 1793; Cochin no ignora que todo el problema está precisamente en esta penetración o en esta apropiación del poder social. Tampoco recurre a la tesis infinitamente más sutil de Tocqueville (con quien curiosamente nunca discute),[23] según la cual los intelectuales asumen un papel en la sociedad francesa del siglo XVIII *por carencia*: *en* la búsqueda de representantes inexistentes, el cuerpo social siguió a los intelectuales a falta de delegados independientes y especializados. No coincide con Tocqueville puesto que piensa que la antigua sociedad tenía aún sus representantes naturales en los cuerpos constituidos —desde las cor-

poraciones a los órdenes— y sobreestima además el prestigio de estos intérpretes tradicionales de la opinión, cuya decadencia por el contrario subraya Tocqueville. Pero Cochin es profundamente original en relación a Tocqueville cuando analiza el mecanismo de la producción de la nueva legitimidad política, a través de las sociedades de ideas: los filósofos no la inventan «por carencia», sino para que sea coherente su práctica social. No son los sustitutos de los hombres políticos sino la política democrática en sí misma, en su forma abstractamente pura.

Tocqueville y Cochin se separan en la medida en que el primero, a pesar de su escasa atracción natural (o familiar, lo que es lo mismo) por la democracia, la acepta como una evolución inevitable, que hay que hacer compatible con la libertad, mientras que el segundo, >más tradicionalista, más «reaccionario» si se quiere, hizo de la democracia la creación artificial de un medio que se transforma progresivamente, gracias a la dinámica de las leyes internas que lo rigen, en el fundador de una maquinaria y de una tradición política. En ambos autores, en su concepto de la democracia, existe al mismo tiempo el individualismo y la igualdad. Pero Tocqueville se interesa, sobre todo, en la democracia en tanto estado social, producto de una larga evolución histórica dominada por el desarrollo del estado absolutista y de la centralización administrativa. La Revolución, culminación de esta evolución, la acelera a su vez destruyendo la nobleza y creando el moderno estado administrativo.

Por su parte, Cochin nunca habla de las causas o, mejor dicho, de los orígenes de la explosión de las ideas igualitarias que constata en la Francia de mediados del siglo XVIII; su problema no consiste en precisar el papel de la Revolución Francesa en la evolución a largo plazo de la sociedad francesa, sino en intentar comprender la formidable dinámica política entre 1788 y 1794.

Quiere explicar la ruptura y no la continuidad, el acontecimiento y no su balance. Por esta razón privilegia el nivel en el que se sitúa por excelencia la ruptura del tiempo nacional: el nivel de lo político y de lo ideológico. La Revolución representa la transición de una realeza «tradicional» (en la acepción casi weberiana del término) a la dictadura de los comités jacobinos. Y lo que interesa a Cochin es el mecanismo de esta ruptura, los orígenes y la proliferación de esta nueva forma política en el espacio de algunos decenios, y luego de algunos años. La «democracia» es el nuevo sistema de legitimación del poder. Toda la obra de Cochin se apoya finalmente en estas dos tentativas extrañamente modernas para un hombre tan apegado a la tradición: una sociología de la producción y del papel de la ideología democrática; y una sociología de la manipulación política y de los aparatos.

No sorprende pues, en absoluto, que su obra propiamente histórica —o mejor, aquella que dejó en relación a la que tenía la intención de hacer— se refiera a 1789 y a 1793: al momento en el que se libra la gran batalla política de las sociedades de ideas, alrededor de la convocación de los Estados Generales, y al de la dictadura jacobina, último avatar de la democracia pura. El aporte propiamente histórico de Cochin es importante, sobre todo, para el período 1788-1789, puesto que su trabajo sobre las *Actas del gobierno revolucionario* fue interrumpido por su muerte, y había, por el contrario, finalizado, antes de la guerra de 1914 los dos meticulosos estudios sobre las elecciones de 1789, en Borgoña y luego en Bretaña.

Estas elecciones inauguran un teatro en el que se enfrentan no dos campos sino dos principios. Las libertades a la francesa y la libertad a la inglesa. La consulta tradicional de los «estados» o el voto democrático de los electores. Los cuerpos de la

antigua sociedad o la nueva disciplina de los partidos. La dominación de los notables o la de los políticos. Pero Necker no elige entre los dos principios. El texto clave del 24 de enero de 1789, que fija las reglas del juego electoral, y cuyo inspirador e incluso su redactor es Necker, mezcla los dos principios sin percibir la lógica contradictoria. De este modo organiza la incoherencia. Por un lado prevé un cuerpo de electores «a la inglesa» constituido a partir del principio un hombre-una voz, que vota y delega casi uniformemente, emancipado de esta manera de su marco social cotidiano. En síntesis, una consulta electoral democrática, cuyos procedimientos se extienden al orden de la nobleza, que sin embargo está aislada, junto con el clero, del resto de la nación. Contradicción mortal y, sin embargo, menor si se la compara con la que se observa en el conjunto del reglamento: Necker trata a esta colectividad inédita de electores como si fuesen cuerpos y notables tradicionales de la antigua sociedad, los interlocutores seculares del poder real. No imagina que la nueva soberanía delegada por millones de electores obedece a reglas diferentes a las de la antigua consulta directa y limitada de los cuerpos. No se encuentra, pues, ninguna solución para organizar el conflicto entre los hombres y las ideas, inseparable del sufragio universal: no existe ni pluralidad, ni publicidad, ni rivalidad de los candidatos y de los programas. Se considera que estas asambleas completamente nuevas, reunidas con el propósito de producir una voluntad siguiendo la regla de la mayoría, deben funcionar para expresar las aspiraciones unánimes de las antiguas comunidades de habitantes y de oficios. Estas asambleas votan y por lo tanto sus voces deben distinguirse; pero al mismo tiempo, redactan un cuaderno de quejas, por lo tanto deben unificarlas. Eligen diputados pero no hay candidatos; constituyen ya electorados pero se supone que votan unánimemente.

El texto del 24 de enero está completamente dominado por esta ambigüedad: los procedimientos de convocatoria y las reglas electorales fragmentan tanto la sociedad de los cuerpos que lo que perdura aparece como irrisorio e insoportable. Pero Cochin no se interesa en este aspecto, que podríamos llamar el «efecto Tocqueville». Lo que percibe ante todo, dentro de la incoherencia del reglamento real, es que se da libre acceso a la manipulación de las asambleas por los grupos anónimos. Puesto que las reglas de la competencia de los hombres y las ideas no han sido establecidas y que esta competencia es a la vez implícita y negada, el reglamento coloca a «los electores no en la libertad sino en el vacío».[24] Pero el vacío ha sido colmado, los cuadernos han sido redactados, los diputados elegidos, sin mayores problemas en el plazo de un mes: «Ocurrió que al lado del pueblo real que no podía responder, había otro que habló y diputó por él —el pueblo de las sociedades filosóficas poco numeroso sin duda pero unido y extendido por todas partes».[25]

En efecto, si los nuevos agrupamientos electorales interrumpen los circuitos tradicionales de las comunidades y si ningún debate público en el que se ventilen las contradicciones permite que circule la información, las sociedades de ideas son las únicas que ofrecen a sus electores ideas y un marco que los unifique. Ambas cosas están estrechamente ligadas, pues la ideología debe constituir el principio de la selección de los «puros», es decir, de los miembros de la sociedad de ideas o del grupo manipulador. Funciona, en efecto, como un sustituto de la experiencia colectiva y de una competencia pública inexistentes, coagulando las asambleas en tomo a valores que sólo integran por lo que excluyen. Para asegurar la elección de los «buenos», es necesario detectar a los «malos» a la luz de ciertos principios: por esta razón la lucha por el poder, desde los comienzos

de la Revolución, está caracterizada por la exclusión ideológica. La nobleza es su primera víctima a partir de setiembre de 1788; y junto con ella todo lo que en el Tercer Estado está más o menos cerca de ella: los ennoblecidos, los arrendatarios de derechos señoriales, todos los agentes de lo que será el Antiguo Régimen. La exclusión en virtud de su propio principio actúa determinando clases anónimas y abstractas de individuos.

De este modo, en tanto la «nación» no habla, es necesario que alguien hable por ella: los cuerpos y las comunidades de la antigua sociedad están fuera del juego y por otra parte están inadaptados al nuevo lenguaje y a este tipo de representación imaginaria de lo Social. El que está adaptado es, por el contrario, el partido patriota: no tanto el partido en su conjunto como los pequeños grupos urbanos que constituyen su armazón y que, por un mecanismo de exclusión y de depuración inseparable de la «democracia pura» acaparan muy pronto la representación del cuerpo social. El propósito es llegar a organizar el antiguo reino sobre el modelo del partido: mitológicamente *único*, bajo el magisterio ideológico y político de los comités. 1793 está ya contenido en 1789. Esto es lo que ocurre en Borgoña: la partida se juega en otoño del 88 en tomo a un pequeño grupo de habitantes de Dijon, que elabora la plataforma patriota, duplicación del Tercer Estado, voto por cabeza, exclusión de los ennoblecidos o de los agentes señoriales de las asambleas del Tercer Estado. Luego se produce el refuerzo organizado de los cuerpos constituidos: ante todo el orden de los abogados, en el que hay más adeptos, luego toda la pequeña nobleza de toga, los médicos, las corporaciones, por último, el municipio por intermedio de uno de los regidores y bajo la presión de los «celosos ciudadanos»: el texto se transforma en el voto emitido con plena libertad por el Tercer Estado de la ciudad de Dijon. Bajo la autoridad usurpada del cuerpo de la ciudad de Dijon se ga-

nan luego las otras ciudades de la provincia, en las que se repite la misma escena de los abogados y juristas desbordando a los regidores. El intendente Amelot, protegido de Necker, adversario del parlamento, sigue con benevolencia el desarrollo de los acontecimientos.

A principios de diciembre la resistencia procede no de la nobleza en tanto que tal ni de las instancias representativas disponibles (aún cuando existe una Comisión permanente de los estados de Borgoña), sino de un grupo de diecinueve nobles que llegarán a ser unos cincuenta: grupo antagónico del primero que rechaza la duplicación del Tercer Estado y el voto por orden, pero que sin embargo calca sus procedimientos sobre los de su rival. Este grupo que se recluta principalmente entre la nobleza de toga (y que es sostenido por el parlamento), reúne a la facción noble del partido filosófico y parlamentario. Conoce, pues, y practica las técnicas de manipulación de los abogados por haber estado ligado a ellos durante mucho tiempo. Pero incapaz de seguir las demagogias igualitarias, a partir de fines de diciembre ofrece la ocasión para la primera escisión del partido filosófico, en beneficio de los abogados y del Tercer Estado.[26]

Este análisis tiene un doble interés. Ante todo, pone en evidencia, en aquella Francia finisecular, la desposesión de las instituciones en favor de las nuevas redes de poder que la sociedad civil ha ido tejiendo fuera del Estado. Esta desposesión es anterior al reglamento del 24 de enero que más que provocarla la confirma (y es cierto que, por esta razón, la acelera). Dicha desposesión muestra bien cómo había actuado la revolución antes de la Revolución, el desplazamiento de los circuitos y de los medios del poder al nivel y a beneficio de la iniciativa social y en nombre de nuevos principios. Pero la sociedad en su conjunto es la que ha constituido personalmente estos circuitos,

estos medios, estos principios; no se trata, al menos en esta etapa de la evolución, de instrumentos de la burguesía o de la aristocracia o de cualquier clase social. La legitimidad y la ideología democráticas se elaboran, ante todo, en el seno de una dialéctica sociedad-estado en la que domina la sociedad culta. El partido filosófico tiene sus nobles, sus aristócratas, sus burgueses. Y la ruptura que se produce en otoño del 88 no significa una separación entre los partidarios del Antiguo Régimen y los defensores del nuevo, sino una escisión de los dos grupos que son igualmente no representativos (en el sentido de la antigua legitimidad), ambos manipuladores ocultos de los cuerpos tradicionales, ambos sometidos de antemano al arbitraje de la legitimidad democrática, principio común de su existencia. Cronológicamente ésta es la primera de las depuraciones revolucionarias hecha, como las que seguirán, en nombre de la igualdad, contra la nobleza, encarnación de la desigualdad. La democracia igualitaria de las sociedades llega a ser el principio de una política.

Cochin analiza más detalladamente y con más claridad la prerrevolucion bretona que comienza con la revuelta del «Bastion» para continuar luego con la de los estudiantes y los abogados del Tercer Estado. También en este caso la transición decisiva es la de setiembre-octubre de 1788, muy poco antes que en Borgoña: en este momento el movimiento revolucionario se desarrolla mediante depuraciones, primera ilustración de un mecanismo que seguirá en vigencia hasta 1794 y que eliminará sucesivamente todos los equipos dirigentes de la Revolución, los monárquicos, el triunvirato, los fuldenses, los girondinos, los partidarios de Danton y de Hébert. En el verano del 88 se produce la eliminación del partido nobiliario-parlamentario que ha iniciado la revuelta contra el poder, pero al que los pa-

triotas excluyen en el momento de la discusión sobre el voto por orden o por cabeza.

Consideremos en el caso bretón el análisis que hace Cochin de este mecanismo depurador, consustancial a la «democracia pura».[27] En Bretaña todo comienza con el auge de las «sociedades» en la década de 1760: la Sociedad de agricultura, que el rey titulariza mediante cartas después de haber sido establecida por una deliberación de los estados (1757-1762); sobre todo la sociedad patriótica, cuyos orígenes son menos claros pero están vinculados con las batallas de los parlamentarios contra el «despotismo ministerial». Dos elementos caracterizan, según Cochin, estas organizaciones. Ante todo, sus miembros se reúnen sobre la base de la «filosofía», a través de la adhesión a un cierto número de ideas, independientemente de su práctica social real, formando de este modo el microcosmos de una sociedad diferente, fundada no sobre intereses sino sobre una comunidad ideológica. Luego, estas organizaciones se difunden por toda la provincia gracias a las cámaras afiliadas y crean con la opinión un poder de influencia y de manipulación que reemplaza progresivamente al poder y a la administración. En el momento en que un movimiento colectivo de la opinión (movimiento que Cochin se limita a registrar) reaviva la antigua forma académica de la sociedad erudita, esta última origina embriones de poder democrático, nacidos de una sociedad civil que está en busca de una expresión autónoma.

Poder o, hasta 1788, contrapoder: lo que caracteriza para Cochin la opinión filosófica es que ésta constituye, en nombre de valores y de principios que destruyen a la antigua sociedad, una organización y una fuerza. Esta fuerza, como todo poder, no puede ser completamente pública. En la medida en que no se confiesa como tal, será cada vez menos pública. Por esta ra-

zón ella posee su fuerza oculta, sus círculos interiores; posee sobre todo sus sociedades secretas, como la francmasonería, expresión típica e inevitable de un poder que no asume sus coacciones y cuya función es la de tramar las solidaridades y la disciplina de una jerarquía a partir de un reclutamiento que se apoya en la opinión. Si la masonería es tan importante en el mundo histórico y conceptual de Augustin Cochin no es, como en el caso de Barruel, porque ella sea el instrumento de un complot contra el Antiguo Régimen, sino porque ella encama de manera ejemplar la química del nuevo poder, transformando lo social en político y la opinión en acción: el origen del jacobinismo.

A partir de la masonería, lo que Cochin denomina «el espíritu de sociedad» sustituye al espíritu de cuerpo del antiguo reino. Aquél ha invadido la nobleza, los parlamentos, los mandos, las corporaciones, todas las instancias de la sociedad. Ha difundido sus principios abstractos, la ideología de la voluntad popular en lugar de los intereses que dominaban el espíritu de cuerpo. Ha instalado la religión del consenso, el culto de lo Social, libre ya de todo peso, la creencia en un poder asumido por la propia sociedad.

Sitiada de esta manera, la administración tradicional del reino no es nada más que una fachada. Se derrumba definitivamente en 1788 cuando todo el cuerpo social se levanta contra la reforma de los parlamentos: ha sonado la hora del reencuentro del «espíritu de sociedad» y las realidades del poder. Durante todo el verano del 88, el «Bastion» lleva adelante en Bretaña, junto con el Tercer Estado, la batalla contra el intendente del rey. Pero la bandera es la de las sociedades: los derechos del Pueblo, la voluntad de la Nación. El personal político es el de las sociedades: por detrás de los grandes cuerpos oficiales, tro-

pa bastante mediocre, hay una red de patriotas activistas. A partir del otoño, la unanimidad «democrática» se hace trizas en la primera oportunidad en que se entrecruzan la ideología y la historia, cuando se debaten las modalidades de la convocatoria de los estados generales: se excluye a la nobleza del Pueblo soberano, los que manipulan las sociedades aíslan y eliminan al «Bastion».

Para pasar de la sociedad ficticia de individuos abstractos que es la sociedad de ideas a la sociedad real, la ideología debe, pues, volver a organizar lo Social por medio de supresiones y exclusiones. Debe señalar y personalizar lo nefasto. Si existe un hiato entre los valores y los hechos, si la sociedad, que debería ser buena como los individuos que la componen, es mala es porque existen instituciones, fuerzas sociales que se oponen artificialmente al bien. Es necesario pues definirlas, combatirlas y excluirlas. Esto es lo que le ocurre a la nobleza en el otoño del 88. Símbolo de la desigualdad ella es acusada, como cuerpo, de contradecir los principios. Esto quiere decir que *ciertos* nobles podrán ser revolucionarios pero que la nobleza será por definición opuesta a la Revolución.

Después de haber bautizado los campos, es necesario, en efecto, definir los principios y su reverso social, clasificar a los hombres; tarea práctica en la que los principios no tienen ninguna utilidad puesto que se tropieza con las antinomias en los hechos, puesto que existen nobles que son patriotas, y artesanos que no lo son y que de todas maneras, no es posible, de una sola vez, renovar todo el marco humano del reino. A partir de entonces, la selección de los hombres, que no puede coincidir con las divisiones que la ideología impone en el campo social, se hace en secreto, por intermedio de la «máquina», o sea, de los hombres de las sociedades.

En el análisis que hace Cochin de los acontecimientos del 88-89 hay, pues, una teoría de la ideología y una teoría de la política. La ideología nace en la intersección de una filosofía optimista del individuo abstracto, corrompido u obstaculizado por la sociedad y de la acción que hay que llevar adelante en la realidad para que este individuo alcance el goce de sus derechos. La ideología inviste el campo social, los poderes y las clases con signos favorables o nefastos, puntos de partida de la acción militante que debe combatir o excluir, para rehacer en la sociedad real, el consenso filosófico de la sociedad de ideas. No obstante, esta acción militante que ya no se enfrenta con ideas sino con intereses y pasiones, no puede calcarse de las divisiones impuestas por la ideología; aquélla obedece a las leyes mecánicas de la política revolucionaria: la distancia que existe entre la ideología y las condiciones de la acción obliga a las minorías activas a la manipulación secreta. De la ideología a la política, pasamos de la sociedad de ideas a su círculo interior: en todo poder democrático existe, *a fortiori* en todo poder democrático «puro» (sin delegación), una oligarquía oculta que es a la vez contraria a sus principios e indispensable para su funcionamiento.

La historia de Bretaña en 1788 es la historia de una muy antigua sociedad civil que ha suprimido sus propios medios tradicionales de expresión y se ha reorganizado completamente sobre el modelo de las sociedades de ideas, que de este modo han llegado a ser sociedades de acción. La nobleza, que es la primera en aparecer en la escena local de la Revolución para protestar contra la reforma Lamoignon, defiende los derechos de los parlamentos a costa de su propia degradación; cree luchar contra el poder por una sociedad tradicional y en ese momento no es nada más que una asociación de propaganda y de opinión, cuyo cuerpo está constituido por los ennoblecidos, los

adolescentes, los campesinos. Al actuar así el «Bastion» cava su propia tumba pues la lógica que crea las sociedades de ideas es la del individuo abstracto y por lo tanto la de la ideología igualitaria. Pero una vez que ha ganado la batalla del verano contra el rey, la nobleza tropieza con las consecuencias de su victoria: ha dejado el camino abierto no a la restauración de los parlamentos sino a la demagogia democrática. En este terreno la nobleza está vencida de antemano.

Una vez que el debate ha alcanzado a las sociedades de ideas, la «máquina» del Tercer Estado no tarda en controlar absolutamente el juego; además, el intendente del rey en Rennes, resentido contra la revuelta nobiliaria, la deja actuar. Y el problema del voto por cabeza ofrece un terreno ideal para la propaganda igualitaria y la exclusión de la nobleza: éstas son las sociedades manipuladas por los activistas del Tercer Estado, legistas o estudiantes de Rennes, que poco a poco se transforman en la «Nación». En una palabra, la misma dinámica que explicará el 92 y el 93 actúa ya en el 88: una ideología igualitaria implícitamente aceptada como común referencia de la lucha política y manipulada como demagogia permanente por grupos sin mandato. Esta dinámica está en funcionamiento desde el otoño del 88, no solamente contra la nobleza, que es su primera víctima y su blanco natural, sino también *en el interior del Tercer Estado*: «El progreso de las Luces continuó su marcha fatal, mucho más rápido de lo que se suponía: había quemado una etapa, la de los abogados y los grandes comerciantes, dejados atrás desde principios de diciembre; varios sin duda se mantienen y muchos volverán a aparecer en abril en el momento de las elecciones oficiales y al llamar al voto a todos los habitantes, y no sólo a los patriotas, elevarán el nivel de las opciones. Pero por el momento el patriotismo reina solo, por sus medios, según sus principios, sobre un pueblo a su manera, sin trabas ni del rey ni

de la provincia; el trabajo complementario del «Bastion» lo sirve más que lo que lo importuna; y de golpe alcanza un grado de «pureza» que no se volverá a encontrar antes de la gran depuración que sigue al 10 de agosto de 1792. Sus adeptos proceden ya del mismo medio, el pequeño comercio y la curia inferior, mercaderes, procuradores del Tribunal de Primera Instancia y practicantes rurales, que componen los seis o siete cuerpos jurados y generales patriotas de Rennes —la Comuna…»[28].

Entre la nobleza transformada en sociedad de ideas y el Tercer Estado transformado en partido patriota, la batalla se entabla a fines de diciembre, principios de enero, en los estados provinciales, a raíz del voto por cabeza. El «Bastion» es barrido por los tumultos de enero que confirman el triunfo del patriotismo y la dominación de las ciudades y del campo por la máquina política del Tercer Estado urbano. Queda aún la elección a los estados generales a la que el reglamento del 24 de enero le ofrece los medios para ejercer en los hechos una «soberanía» atribuida abstractamente a la voluntad libre del pueblo de las bailías: menos, además, sobre el contenido de los Cuadernos que sigue siendo relativamente variado que sobre la elección de los diputados, en la que la Comuna de Rennes obtiene la mejor parte (cinco electos sobre nueve) y en la que las tres ciudades de bailía obtienen ocho diputados sobre nueve, con treinta y ocho electores sobre ochocientos ochenta.

Para Cochin, la explosión revolucionaria no se origina en contradicciones económicas o sociales, sino en una dinámica política: la manipulación del cuerpo social y la conquista del poder por grupos anónimos, depositarios de la nueva soberanía en nombre de la igualdad y del «pueblo». Depositarios abusivos, no porque se hayan apoderado del poder por la fuerza y la intriga como consecuencia de una acción concertada o de un

complot, sino porque en la naturaleza misma de la nueva legitimidad —la democracia directa— está el producir mecánicamente una cascada de usurpaciones que crea el poder revolucionario: anónimo, inestable, condenado por su naturaleza ideológica a la exclusión periódica y a la huida hacia adelante.

Como archivista Cochin ha publicado los textos del momento en que este poder alcanza su apogeo y en el que ha destruido toda oposición a su reinado, es decir, durante el Terror; después de haber analizado su dinamismo y su mecánica interior en 1787-1788, es necesario ir hasta el otro extremo de su breve historia y mostrar su expansión entre el 23 de agosto de 1793, fecha del decreto de la leva en masa, y la caída de Robespierre. Este es el período durante el cual el consenso de la sociedad de ideas constituye el modelo político obligatorio de todo el país. El gobierno revolucionario, por el texto del 23 de agosto, «realiza la ficción social de una voluntad colectiva única que sustituye ya no en derecho, sino realmente y de hecho, a cada una de las voluntades particulares».[29]

La parte propiamente archivística del trabajo de Cochin ha consistido, pues, en reunir todos los documentos administrativos por cuyo intermedio las directivas del Comité de Salvación Pública se desarrollaron, se precisaron y se prepararon para ser ejecutadas; esto permitió al historiador entrar en contacto con el trabajo de poner en vigencia los textos y con los problemas que a nivel local planteaba la reglamentación generalizada que expresaba la voluntad de París. El conjunto de estos documentos publicados sucesivamente en tres volúmenes póstumos, parece haber estado listo en 1914. Cochin hubiera deseado introducirlos con un «discurso preliminar» detallado, que contuviera su interpretación histórica del jacobinismo; pero finalmente lo reemplazó durante la guerra con un breve «prólogo» que re-

sume la esencia de su argumentación y que fue publicado en 1920 junto con el primer volumen. El Discurso preliminar, dejado para mejores épocas, debía constituir la nota final de la publicación. Cochin no tuvo tiempo de darle su forma definitiva, pero trabajó en este texto probablemente desde antes de 1914 y algo durante la guerra.[30] Estos son los manuscritos que debían constituir el armazón de este Discurso preliminar, que fueron publicados en 1924 bajo un título ya anticuado para la época y en todo caso algo engañoso: *La Revolución y el libre pensamiento*. En realidad, Cochin pretende sistematizar la intuición conceptual cuyos rasgos había ya esbozado en su ensayo de 1907 y que da un sentido a su trabajo de archivista: «La sicología del jacobino no será en absoluto la última palabra del enigma revolucionario; *ésta será la sociología del fenómeno democrático*».[31]

Vale la pena detenerse en esta fórmula porque es excepcional que Cochin emplee un vocabulario tan moderno, tan propio de Durkheim, y, en consecuencia, tan claro para el lector de hoy en día. Contrasta de una manera tan sorprendente con la herencia del conservadurismo católico, por otra parte tan presente y tan subrayado en la misma obra, que es necesario preguntarse el por qué de esta coexistencia. Y, además, es necesario hacerlo porque para los historiadores y sociólogos del siglo XX, lo que el pensamiento de Cochin tiene de trivial ha obstruido en gran medida lo que tiene de original.

Cochin no es sólo ni preferentemente como la derecha de la época, un monárquico, un adversario de la República y, por lo tanto, de la Revolución. No está de acuerdo con lo que llama el «materialismo» de Maurras, con la primacía dada al orden social. Procede de una familia ajena al racionalismo positivista. Es un filósofo católico para el que la forma más alta del conoci-

miento es el conocimiento de Dios, única intuición que conduce el pensamiento humano a lo real y que permite la unión de los hombres en torno a una finalidad común: ésta es a su juicio la base del mundo medieval. En él la sociedad existe sin tener necesidad de pensarse como tal, porque está, a ejemplo de la Iglesia, constituida por individuos separados pero que están unidos en Dios.

Por debajo de esta forma de conocimiento y de unión, intelectual y cronológicamente subordinada a ésta, existe el pensamiento científico; éste no apunta a la realidad más rica y más compleja, a Dios, sino a las formas elementales del mundo material a las que descompone en objetos conceptuales y a las que puede dominar, mediante el cálculo matemático que traduce sus leyes. Este pensamiento inaugura el mundo operativo de los medios en detrimento de los fines, y en el orden social, el reino de la ley sobre los individuos libres, primer paso en la emancipación de lo «social» en tanto tal. Finalmente, último estadio, característico de fines del siglo XVIII y de la Revolución: la dominación que lo social ejerce sobre el pensamiento, la palabra sobre la idea, la época del «pensamiento socializado», es decir, de la ideología, producción inédita de las sociedades de ideas.

En esta construcción abstracta fundada sobre una tipología de los tipos de conocimiento y cuyo punto de partida es tan indemostrable como la existencia de Dios, lo más interesante es la relación que Cochin establece entre la emancipación de lo social con respecto a toda justificación trascendente y la sustitución final de lo trascendente por lo social, como principio del pensamiento. Esta relación es, pues, la que permite comprender por qué está al mismo tiempo muy lejos y muy cerca de Durkheim y por qué es muy «reaccionario» y muy moderno. El hijo del portavoz de Roma en la Cámara[32] y el gran profesor

del Bloque de las izquierdas están interesados en el mismo problema y observan la misma historia, el primero como una catástrofe, el segundo como un advenimiento. La blasfemia de Durkheim, que aplica retrospectivamente lo social para explicar lo religioso, le interesa a Cochin en tanto la percibe como la culminación, la inversión final de una metafísica sin Dios. Mientras que para Durkheim la sociología es la ciencia de las leyes que gobiernan todos los comportamientos y todas las sociedades, tanto las del pasado como las del presente, esta ambición le parece a Cochin como la máxima quimera y como la absorción de la Ontología por lo social.

Pero por una paradoja que él no explica claramente, el filósofo católico conserva de la filosofía atea la idea de «ciencia social», según la cual «al estudiar los hechos sociales, la sociología descubre causas más profundas que las razones meditadas, las intenciones formuladas, las voluntades concertadas».[33] Pareciera, pues, que acepta e incluso recomienda el empleo de la sociología cuando se trata de estudiar los comportamientos que considera como totalmente «socializados» y de los cuales el jacobinismo es el modelo. Ni el pensamiento religioso ni el científico deben, pues, encontrar su justificación en la crítica sociológica que sólo es válida en un terreno limitado y a su juicio, posterior, de la producción «social» del pensamiento.

Este empleo colectivo de la sociología exigiría numerosas críticas de orden teórico: Cochin utiliza a Durkheim en contra de lo que no le gusta, y conserva de Durkheim lo que quiere. Además, su idealización de la sociedad cristiana medieval, basada en la relación de cada individuo con Dios, previamente a toda presión social, sólo tiene interés porque muestra todo aquello que separa el tradicionalismo católico del positivismo de Maurras, indiferente a la fe, obsesionado por la Iglesia y no por

Dios, por el orden y no por la verdad, por Luis XIV y no por San Luis. Pero lo que sigue siendo un poco milagroso es que esta nostalgia biempensante, esta frágil filosofía de la historia descubre, probablemente gracias a Durkheim, uno de los problemas claves del siglo XVIII y de la Revolución, problema que ningún historiador planteó en estos términos antes y después que él: cómo los franceses de aquella época volvieron a inventar lo social bajo el nombre de «pueblo» o de «nación», haciendo de él el nuevo dios de una comunidad ficticia.

Esto se está gestando en 1788: la definición de la voluntad del pueblo por las sociedades y la manipulación de la opinión que sigue, se expande a medida que la Revolución se identifica con el poder de las sociedades. Al terrorismo del consenso sobre las ideas sucede el terrorismo del poder sobre los hombres y sobre las cosas —a esto Cochin llama la socialización de las personas y luego de los bienes. En 1793-1794, el jacobinismo representa el apogeo del gobierno de las sociedades, a la vez por los instrumentos que emplea, las secciones y los comités dirigidos solapadamente por los activistas; por los medios, cuyo conjunto constituye el Terror; por su reglamentación que apunta a que la ideología controle toda la actividad social; por sus ambiciones que consisten en reinar en nombre del «pueblo» y, por lo tanto, en anular la distancia entre la sociedad civil y el poder: «Siervo bajo la dominación del rey en 1789, libre bajo la ley en 1791, el pueblo se hace amo en 1793 y al gobernar personalmente suprime las libertades públicas que sólo eran garantías para ser usadas contra los que gobernaban. Si se suspende el derecho de voto es porque el pueblo reina; si se suspende el derecho de defensa es porque juzga; si ocurre lo mismo con la libertad de prensa es porque el pueblo escribe; con la libertad de opinión es porque el pueblo habla: límpida

doctrina cuyas proclamas y leyes terroristas sólo son un extenso comentario».[34]

La «democracia» (es decir, la democracia directa) se ha abierto de esta manera paso hasta el poder mismo, a través de sus tres rostros sucesivos: primero, el secreto de las logias y las sociedades de ideas, a cuyo amparo ha inventado sus métodos, luego la presión de los clubes sobre aquel gran vacío de poder que llamamos la Revolución, por último el gobierno oficial de las sociedades populares sobre las personas y sobre los bienes a través de la reglamentación terrorista. A lo largo de todo este proceso histórico, poco importa que los nombres, los rostros, los ambientes e incluso los pensamientos íntimos de los diferentes líderes sean tan distintos; si estos cambian tan a menudo, si apenas duran un poco más que los líderes anónimos de los clubes y de las secciones es que, al igual que ellos y por las mismas razones, son las figuras provisionales de la democracia revolucionaria, sus productos y no sus jefes. Por una vez Cochin coincide con Michelet, al que cita: «He observado que a aquellos brillantes parlanchines, poderosos, que expresaron el pensamiento de las masas se los considera equivocadamente como los únicos actores. Recibieron más impulso del que dieron. El principal actor es el pueblo. Para reencontrarlo, para situarlo en su papel, debió llevar a su justa proporción las ambiciosas marionetas cuyos hilos aquél controlaba y en las que se creía ver y se buscaba el juego secreto de la historia».[35]

Sin embargo el pueblo de Cochin no es el de Michelet. Ambos vieron que el único héroe de la Revolución es la propia Revolución. Pero allí donde Michelet canta una fuerza inmensa, ingobernable, inimaginable pero bendita, Cochin analiza un mecanismo. La distancia procede, sin duda, de su tradición po-

lítica: pero en su caso, que no es el caso general, esta distancia le ofrece la ventaja intelectual del concepto sobre la emoción.

Su obra inconclusa es al mismo tiempo una obra perfectamente cerrada en sí misma: para el 93 le falta lo que había hecho para el 88, es decir, el análisis minucioso de los documentos de los archivos, que sólo tuvo tiempo de preparar para su publicación. Pero el diseño conceptual es tan neto, el tema está tan claramente delimitado, que constituyen o deberían constituir lo que se denomina una obra, es decir, un problema bien planteado.

El problema es el de la naturaleza del fenómeno revolucionario. Cochin está interesado en el mismo problema que Michelet y que la mayor parte de los historiadores de la Revolución. No intenta como Tocqueville hacer el balance de la Revolución en la historia de Francia, precisar sus orígenes y sus efectos. Lo que le interesa, como a Michelet, es la ruptura, la que se produjo entre 1788 y 1794. Pero sobre Michelet y sobre todos los historiadores «fácticos» de la Revolución[36] tiene la ventaja de decir lo que le interesa y saber de qué habla. No mezcla por ejemplo un *análisis* de los orígenes con un *relato* del desarrollo, como si el segundo estuviese contenido en el primero. Señala explícitamente que no trata el problema de las causas de la Revolución —que puedan «explicar» el 89, y no el 92 o el 93— sino la dinámica revolucionaria en sí. En una palabra, trata un tema «fáctico» por excelencia en términos de historia estrictamente conceptual: aquello que fascina a Aulard o a Mathiez él lo quiere comprender a la luz de Durkheim. Es natural que no haya sido bien recibido y que no se lo haya comprendido en la corporación: a los historiadores de la Revolución no les apetece que se les entierre la epopeya de las voluntades de la que son los depositarios y los héroes que han decidido querer u

odiar. En cuanto a los historiadores en general no están habituados, al menos en nuestro país, a practicar una historia política que no sea narrativa o relacionar la corta duración con el concepto.

Cochin es un espíritu profundo y a la vez de corto alcance. Toda su vida científica, toda su investigación gira en torno de una sola idea, que parece haber concebido cuando era muy joven, luego de haber abandonado la Escuela de Archiveros. El detallado examen de los archivos, que es considerable y testimonia una voluntad muy excepcional en la época de conocer la realidad provincial y local de la Revolución, es el resultado de su intuición central. Está muy cerca y al mismo tiempo muy lejos de Tocqueville: con el aristócrata liberal comparte no solamente aquel asombro algo horrorizado ante el jacobinismo, punto de partida existencial de sus trabajos, sino también el gusto por lo que llamo la historia conceptual, independientemente del relato de la historia de los actores; este único rasgo bastaría para aislarlos en la historiografía revolucionaria de los siglos XIX y XX. Pero Tocqueville busca los secretos de la continuidad y Cochin los de la ruptura. Por esta razón estos dos espíritus nunca se cruzan, sino que se ignoran. Sus hipótesis no son incompatibles e intentan explicar problemas que son completamente diferentes y que tienen el mérito, en ambos casos, de estar explícitamente planteados.

Cierto es que Tocqueville, cuando quiere comprender las causas inmediatas de la Revolución, se ve obligado a colocar en un primer plano el papel de las ideas revolucionarias y a los intelectuales que son sus creadores o sus vulgarizadores. Encuentra la explicación a este papel en el desarrollo de un *estado de espíritu democrático*, naturalmente producido por una sociedad cada vez más igualitaria[37] y que aparece con tanta fuerza que

tropieza con la existencia residual de las instituciones aristocráticas. Si se releen por ejemplo en el tomo II de *El Antiguo Régimen* los capítulos no terminados, pero redactados en gran parte, consagrados a la revuelta de los parlamentos contra el rey, a la capitulación real, por último, a lo que Tocqueville llama la «guerra de clases» de la que desaparece la nobleza, nos sorprenderá la importancia que otorga al espíritu público, a las ideas y a las pasiones de aquella época. Escribe, por ejemplo, a propósito de un conjunto de textos surgidos de asociaciones diversas, de cuerpos y de comunidades: «La idea misma de un gobierno moderado y ponderado, es decir, de un gobierno en el que las diferentes clases que constituyen la sociedad, los diferentes intereses que la dividen están balanceados, en el que los hombres pesan no solamente como unidades sino en razón de sus bienes, de su patrocinio, de sus intereses, en el bien general …todas estas ideas están ausentes del espíritu de los más moderados (en parte, creo, incluso del de los privilegiados) y son reemplazadas por la idea de una multitud compuesta por elementos semejantes y representada por diputados que son los representantes del número y no de los intereses ni de las personas.» Y a su última frase agrega una nota para sí mismo: «Penetrar en esta idea y mostrar que la Revolución ha estado mucho más presente allí que en los hechos; que era imposible que, siendo las ideas lo que fueron, los hechos no hayan sido más o menos lo que se ha visto».[38]

Tocqueville, medio siglo antes que Cochin, intenta, pues, también comprender lo que en otra parte llama «la energía de la expansión» de las ideas revolucionarias. En este caso lo que lo diferencia de Cochin es que nunca propone la distinción entre ideas e ideología y que tampoco se preocupa por la producción colectiva de la nueva fe revolucionaria. Observa con preci-

sión que desde el 89 existe lo que se podría llamar un jacobinismo tendencial e irresistible, pero lo atribuye a la influencia del *Contrato Social*[39] lo que es a la vez un error y un contrasentido: la mayoría de los hombres del 89 no leyeron a Rousseau. Sieyès, por ejemplo, no es más roussoniano que Mirabeau o Roederer. Actúa, pues, otra fuerza diferente de la de los libros y de las ideas, sobre la que Tocqueville se interrogó sin lograr nunca definirla.[40] La piensa generalmente, en las notas que ha dejado sobre el jacobinismo, en analogía con la religión, al mismo tiempo que expresa su asombro algo horrorizado frente a esta analogía: «¡Un partido que atacaba abiertamente toda idea de religión y de Dios y que en su exasperante doctrina descubría el ardor del proselitismo e incluso del martirio, ardor que hasta ese momento parecía proceder sólo de la Religión!… Espectáculo tan inconcebible como tremendo, capaz de poner fuera de sí a las más sólidas inteligencias».[41]

Es cierto que agrega inmediatamente después de esta nota capital que resume toda la ambigüedad de su pensamiento a propósito de la Revolución: «Nunca olvidar el carácter filosófico de la Revolución Francesa, carácter *principal*, aunque transitorio.» De este modo, el papel de la filosofía, a su juicio, es al mismo tiempo esencial puesto que expresa el acontecimiento que los actores han vivido, y provisorio puesto que oculta su significación real, que es la consagración del Estado centralizado y del individualismo democrático. La conceptualización central de Tocqueville, a diferencia de la de Cochin, intenta explicar una evolución de varios siglos.

El problema de Cochin no es el de las causas que han hecho posible la Revolución Francesa sino el del nacimiento, junto con la Revolución, de una nueva legitimidad cultural, la igualdad, acompañada del desarrollo de una nueva regla del juego

político, la «democracia pura» —lo que llamaríamos la democracia directa. En realidad, Cochin no se interesa por la época precedente a la que estudia muy poco. De la antigua monarquía, de la antigua sociedad política, de la antigua legitimidad tiene una visión idealizada y constantemente superficial: nunca analiza, por ejemplo, cómo la monarquía destruyó progresivamente la sociedad de cuerpos y el papel que cumplió en los avances de la igualdad civil o de la ideología igualitaria. Ofrece así la impresión inexacta de que el debate de 1788-1789 se sitúa entre la antigua sociedad política de los cuerpos y la manipulación de la democracia pura por las sociedades de ideas. Por el contrario, a partir de esta época la antigua legitimidad ha muerto en los espíritus y la nueva, la democracia, aún no ha renunciado a ser representativa. Es verdad que el procedimiento electoral imaginado por Necker, en enero de 1789, favorece, por los elementos que se conservan del antiguo sistema de delegación y porque es incapaz de organizar una verdadera competencia política, la manipulación de la opinión. Sobre este punto, la demostración de Cochin es relevante. Pero no supone necesariamente que toda la Revolución esté ya en manos de las logias y de los clubes, en nombre de la democracia directa.

Otro problema fundamental y que en el caso de Cochin traduce la misma ausencia de perspectiva histórica, la voluntad de centrar su análisis en la corta duración, en la dinámica revolucionaria antes que en la dinámica de su formación: ¿de dónde procede esta ideología de la democracia directa? Nunca se sabe bien, cuando leemos a nuestro autor, si en ella ve un simple producto de las sociedades de ideas o algo que les es anterior como el pensamiento filosófico del siglo y cómo se articulan a partir de ese momento las dos historias. En efecto, esta ideología, no puede surgir del simple juego mecánico de asociaciones intelectuales que se basan en la igualdad abstracta de sus miem-

bros: la Compañía del Santo Sacramento era en el siglo XVII una sociedad de ideas, tan secreta como las logias del siglo siguiente y su existencia no se desarrolló sobre el mismo fondo de ideas. La cristalización ideológica que se produjo en el siglo XVII en las sociedades de ideas y en torno de ellas, supone dos condiciones previas que Cochin casi nunca analiza:[42] la formación de las ideas centrales por la filosofía política y las grandes obras individuales, y la disponibilidad de un cuerpo social que ha perdido sus principios tradicionales. En el entrecruzamiento de estas dos evoluciones es cuando las sociedades de ideas sustituyen la religión, el rey y las jerarquías tradicionales por la ideología igualitaria y la democracia directa. Pero el tránsito de las ideas a la ideología supone una larga historia de la que Cochin sólo analiza el final, hacia 1750, cuando supone que la ideología se ha constituido.

Desde este punto de vista, la idea central es la de la soberanía del pueblo, derivada a su vez de la noción de un pacto social fundador, que ha encontrado en Rousseau su definición más sistemática.[43] La filosofía política de Rousseau que hace de la soberanía del pueblo un derecho inalienable (a diferencia de los teóricos del derecho natural) excluye la idea de representación: la delegación de soberanía a los representantes es tan imposible para un pueblo libre como la delegación de soberanía a un monarca. Sabemos que Rousseau tenía presente, concretamente, el ejemplo del Parlamento oligárquico inglés y de la Dieta nobiliaria polaca. Pero su pensamiento político sigue siendo demasiado complejo y el Contrato Social un libro demasiado abstracto como para haber sido verdaderamente comprendido por la mayoría de sus contemporáneos; por otra parte, pareciera que el libro no tuvo un inmenso eco en la época; será más tarde, gracias a la Revolución, que alcanzará su influencia intelectual.

Pero resulta que la democracia directa, que por lo menos es la práctica a la cual tienden las sociedades de ideas —cada una de ellas cubriendo más o menos sus resoluciones, primero con el interés y luego con la voluntad del pueblo— es más el resultado de la usurpación mecánica del poder que de la elaboración de una idea. En la Francia de Luis XVI, la sociedad civil ha llegado a ser infinitamente más fuerte que el Estado pero carece de representantes para investirla y transformarla en su nombre. De los cuerpos tradicionales del reino, la nobleza y los parlamentos han soñado con esta representación, pero la primera nunca llegó a ser una clase dirigente a la inglesa y los segundos nunca pensaron seriamente en procurarse los medios políticos y los instrumentos intelectuales de sus ambiciones episódicas. Las sociedades de ideas ofrecen a esta sociedad política desperdigada un rostro imaginario y unificado a través de la voluntad del pueblo.

Pero esta legitimidad sustituida, si bien supone en la práctica, mientras que dure el antiguo régimen y por la fuerza de las circunstancias, el ejercicio de la democracia directa, no la implica necesariamente. Los análisis de Cochin presuponen que la «democracia pura» constituye, desde el origen, y a lo largo de toda la Revolución, la única legitimidad política. Pero esto significa olvidar que la Revolución en su primera fase, y después de Termidor del 94, elabora por el contrario, la doctrina del régimen representativo, de la que Sieyès es el pensador más sistemático, hasta el punto de extender la delegación de poder que hace el pueblo a todos los oficiales públicos.[44] De este modo, lo que hay que explicar es cómo y porqué la primera de estas concepciones triunfa sobre la segunda hasta el punto de que constituye —^y esto, Cochin lo ve muy bien— el fondo mismo de la conciencia revolucionaria, el credo *sans-culotte* del 93. Los

acontecimientos que se producen entre el 88 y el 94 pueden, en efecto, analizarse bajo este ángulo, como el reforzamiento de la nación por los militantes y las ideologías de la democracia directa, y en los que el motín cumple la función de elemento «correctivo» de un régimen representativo que es cada vez más frágil. Pero si es verdad que la dinámica revolucionaria es la que señala Cochin, la animada por los clubes y las sociedades populares en nombre de un «pueblo» ficticio, los líderes sucesivos de la Revolución son al mismo tiempo los productos y los adversarios. Esto ocurre no solamente porque la lógica de estas sociedades está hecha de violencia ideológica y de escisiones, sino también porque estos líderes, lejos de ser las marionetas anónimas que sugiere el análisis mecánico de Cochin, encarnan la democracia representativa: desde este punto de vista, la crisis del 31 de mayo-2 de junio del 93 es una fecha clave para el triunfo de la «democracia pura». Pero incluso después de la expulsión de los diputados girondinos *manu militari*, la dictadura de la Montaña va más allá de la de las sociedades: va a controlar sus parlamentarios, mayoritarios en la Convención. Robespierre, después de la ejecución de los partidarios de Hébert, entre abril y julio del 94, ya no es más el hombre de las sociedades y el Ser supremo no es la fiesta de las sociedades; lo que hay es una tentativa de monopolizar la ideología en beneficio del Incorruptible. Es cierto que éste no sobrevivirá mucho tiempo al movimiento popular que él ha contribuido a «congelar», según la palabra de Saint-Just; y en este sentido, el análisis de Cochin recupera toda su fuerza. Pero simplifica en exceso la trama política de la Revolución Francesa al ignorar el conjunto de resistencias, de negociaciones y de concesiones forzadas que acompañan, en todas las etapas, la promoción de las sociedades populares. Al respecto, el término de «máquina» sugiere una es-

pecie de perfección mecánica de organización que es ampliamente fantasmal.

En realidad, el análisis de la ideología de la Revolución Francesa debería distinguir dos concepciones de la soberanía del pueblo, concepciones que Cochin mezcla. Cierto es que todos los revolucionarios franceses, desde 1789, ven en ella la fuente de la nueva legitimidad política: tanto Sieyès o Mirabeau como Robespierre o Marat. La nación constituida por el pueblo soberano, debe actuar como una persona. Independientemente del *hecho* de que la destrucción de la antigua sociedad ofrezca al estado un campo de acción mucho más amplio y a su autoridad resistencias mínimas, esta concepción supone e incluso exige *por derecho* un poder central fuerte, que supuestamente no se diferencia del «pueblo»; es por otra parte significativo que no se conozca esta concepción en el derecho público anglosajón, más cercano de Locke que de Rousseau.[45] ¿Pero cómo se expresa la voluntad del pueblo? Si se admite, junto con Sieyès, que puede ser *representada*, se deja el camino abierto a la definición de esta representación y a los procedimientos que la hacen nacer: éste es el sistema inaugurado en nuestra historia por la Asamblea constituyente que extendió incluso al rey hereditario, por medio de una ficción jurídica, la bendición de la nueva soberanía. En el seno de esta concepción, la esfera del poder, múltiple y descentralizada, difiere de la sociedad civil y no tiene sobre ella, y particularmente sobre los derechos individuales, ninguna autoridad trascendente.

Si, por el contrario, pensamos con Rousseau que la soberanía del pueblo es inalienable, y que no puede ser *representada* porque de lo que se trata es de la libertad, derecho natural imprescriptible, anterior al pacto social, se condena de una sola vez no solamente la monarquía sino también todo sistema representa-

tivo. La ley, hecha por el pueblo reunido expresión de la voluntad general, tiene por definición una autoridad absoluta sobre el pueblo, puesto que expresa con mucha exactitud esa libertad. Rousseau, como siempre, posee un pensamiento sistemático e intransigente; manifiesta con profundidad metafísica las aporías lógicas de la democracia: sociedad y poder se hacen transparentes una con respecto a la otra. De esta demostración un tanto desesperada, la ideología de la «democracia pura» constituye su reverso: un sistema ficticio de transparencia constituido a costa de una sucesión de ecuaciones imaginarias, gracias a las cuales el pueblo se identifica con la opinión de los clubes, los clubes con la opinión de sus conductores y éstos con la República.

En este sentido, Cochin tiene razón cuando ve en este mecanismo, práctico e ideológico a la vez, el corazón mismo de la Revolución Francesa. Y su cronología del acontecimiento es absolutamente coherente con la perspectiva con la que lo examina: 1788-1794. Después del 9 Termidor, e incluso a partir de la ejecución de los herbertistas, en abril del 94, el mecanismo que analiza no cumple ya el papel desencadenante de los acontecimientos: la sociedad se desquita con las sociedades. Además, entre esta observación y el análisis del joven Marx en *La Sagrada Familia*[46] hay un extraño parentesco: Marx desarrolla también la idea de que la Revolución inventó progresivamente una sociedad ficticia, de la que el Terror constituye a la vez el apogeo y su precio; explica que la caída de Robespierre constituye el desquite o la reaparición de la sociedad real (Marx dice «sociedad civil»). Estas líneas de Cochin no afirman lo contrario: «la sociedad real no es la contrarrevolución, sino el terreno en el que la revolución perderá, la autoridad, las jerarquías ganarán, en el momento en que todo, hombres y leyes, serán re-

volucionarios, como en la Francia de Termidor del año II, inmediatamente después de haberse destruido el yugo social de los jacobinos».[47]

En otro sentido, es también normal que Cochin haga la cronología de la Revolución más familiar a la historiografía de izquierda, puesto que el problema que quiere dilucidar es el tema que atrae las simpatías políticas de la izquierda: el jacobinismo, los clubes, las sociedades populares. Para Cochin, como para la historiografía jacobina, la Revolución es *una*, de 1788 a 1794 y lo que se difunde bajo el Terror existe ya antes de que se reúnan los estados generales. Esta definición es a la vez verdadera y falsa, según el aspecto de la Revolución que se estudie o se privilegie; pero Cochin tiene la ventaja sobre la historiografía jacobina, de ofrecer una justificación clara que procede de la naturaleza de su conceptualización. Si la Revolución está comprendida por el fenómeno que analiza, comienza entonces antes de 1789 y se termina con Robespierre. Sin pretender hacer revivir la pasión por el 89 de los liberales del siglo pasado, no estoy seguro que esta cronología haga justicia a la tentativa de democracia representativa de 1790 y que no conceda una parte demasiado grande a una «necesidad» histórica retrospectiva; pero tiene una gran coherencia: éstos son justamente los años en los que se elabora y luego reina la «democracia pura».

Tampoco la Revolución es para Cochin esencialmente una batalla social o una transferencia de propiedad. Inaugura un *tipo de socialización*, fundado en la comunidad ideológica y manipulado por los aparatos. Su modelo abstracto lo constituyen las sociedades de ideas que prosperan a fines del Antiguo Régimen, sobre todo la francmasonería que es la más elaborada de todas. De este modo cualquier argumento que se pueda deducir del carácter oligárquico o conservador de las logias masónicas

francesas en contra de la hipótesis de Cochin, yerra el blanco: la masonería es para Cochin el *molde* de la nueva forma social, destinado a reproducirse en tantos otros que reunirán otros públicos, transmitirán otros consentimientos, pero que seguirán sometidos a la misma lógica de la democracia pura, que se transformarán durante la Revolución en el poder de la ideología y de los hombres anónimos de las secciones. Esta reconstrucción intelectual, como ya hemos visto, empuja inevitablemente a su autor a una simplificación de la historia revolucionaria que es el tributo que debe pagar por su fuerza; pero el hecho de haber tocado un punto neurálgico, no solamente de la Revolución Francesa sino también de lo que ésta comparte con las revoluciones que le siguieron, se hace más evidente si pensamos que describe anticipadamente numerosos rasgos del bolchevismo leninista. Es cierto que Lenin tiene sobre Robespierre la ventaja de haber construido de antemano su teoría del papel de la ideología y del aparato. Pero la construyó, al menos parcialmente, sobre el modelo jacobino.

Quedan, sin embargo, dos problemas que la obra de Cochin sugiere inevitablemente y que permanecieron fuera de su campo de interés. El primero es el de la relación entre la práctica social y la ideología. Cochin parece postular que no existe puesto que las sociedades de ideas reúnen a sus miembros sobre la base de una relación con las ideas, independientemente de las situaciones particulares y de los intereses reales. Pero si, a diferencia de Marx, por ejemplo, considera que este vínculo ideológico no está conectado con los intereses de los individuos y de las clases a las que pertenecen, y que los miembros de los clubes revolucionarios son en cierta medida socialmente intercambiables, ¿cómo explicar el exceso de representación de ciertos grupos (por ejemplo, los abogados y los legistas en 1788-1789) en esta actividad? Se puede fácilmente comprender

en el interior mismo de la conceptualización de Cochin, la precoz exclusión no de los nobles sino de la nobleza, pues precisamente la nobleza representa el reverso de la simbólica revolucionaria, mucho más un principio que un interés. Por el contrario, en el Tercer Estado, que está por entero del lado bueno, el papel privilegiado de ciertos grupos sociales o profesionales sólo puede explicarse por razones de orden técnico: la familiaridad con el universalismo democrático abstracto es lo que da cuenta del papel preponderante de los abogados, de los legistas y en general de los intelectuales entre 1787 y 1794. Si la Revolución es un lenguaje, ella lleva al proscenio a los que saben hablar.

¿Por qué este lenguaje ha sido inventado por los franceses? Otro interrogante fundamental al que la obra de Cochin no responde ni siquiera de manera implícita. La «filosofía» florece en Europa por todas partes y sólo en Francia ha amamantado al jacobinismo. Las logias, las sociedades de ideas existen en Inglaterra, en los Estados alemanes, pero no animan la revolución. El único entre los historiadores de la Revolución que enfrenta sistemáticamente este interrogante es Tocqueville. Responde examinando los últimos siglos de la monarquía y mostrando que los franceses constituyeron el pueblo de Europa más «democrático» y, por lo tanto, el que estaba más inclinado a recurrir masiva y bruscamente a las ideas de los filósofos. Mediante este razonamiento explica 1789 y no 1793. Por su parte, Cochin explica el 93 y no el 89. Este considera lo que yo llamaría «la socialización filosófica» del antiguo reino demasiado tarde en el siglo XVIII, en el momento en que es portadora de lo que le interesa, es decir, de la ideología jacobina. De esta manera se encierra dentro de una interpretación de la dinámica revolucionaria que recurre sólo a la fuerza mecánica de lo so-

cial, sin realizar el inventario cultural de lo que está en vigencia desde hace mucho tiempo en aquellas fraternidades imaginarias que fueron primero generosas antes de ser sangrientas. Cochin nunca pudo perdonar a Rousseau haber engendrado Robespierre: éste es el elemento caduco de su obra. Pero si sólo puede leer a Rousseau a través de Robespierre, al menos saca ventaja del hecho de no abordar a Robespierre a través de Rousseau, como un admirador del «Contrato social» enfrentado con las imposiciones de la salvación pública. Su Robespierre no es tanto el heredero de las luces como el producto de un sistema: el jacobinismo, con el que comienza la política moderna. Esto le permite a Cochin pensar la Revolución Francesa en su misterio central, el que constituye el origen de la democracia.

FRANÇOIS FURET (París, 27 de marzo de 1927-12 de julio de 1997) fue un reputado historiador liberal, miembro de la Academia francesa

Nacido en el seno de una familia burguesa, François Furet inició brillantemente la secundaria en el liceo Janson-de-Sailly. Luego comenzó los estudios de Letras y Derecho en París, pero

una tuberculosis le obligó a interrumpir los estudios en 1950. Hasta 1954, permaneció internado en distintos sanatorios de los Alpes.

Convaleció luego en un centro Fondation de France, en la calle Quatrefages de París, donde entró en contacto con comunistas famosos como Emmanuel Le Roy Ladurie. Sobre el comunismo, experiencia capital del siglo XX, escribiría más tarde *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX* (1995).

Tras ganar una agregaduría de Historia en 1954, François Furet obtiene plaza de profesor de instituto en Compiègne, donde enseñará hasta 1955, año en que pasa a ejercer su magisterio en Fontainebleau. En 1956, entra en el CNRS, donde desarrollará sus investigaciones sobre la Revolución Francesa, campo fundamental de sus trabajos.

En 1995, recibió el Premio europeo Amalfi de Sociología y Ciencias Sociales, por su obra, ya mencionada, *El pasado de una ilusión*. Fue también presidente de la Escuela Superior de Estudios de Ciencias Sociales.

Entre sus obras, escritas muchas de ellas en colaboración, destacan: *La Révolution française,* con Denis Richet (1965), *Pensar la Revolución Francesa* (1978), *Fascisme et Communisme,* con Ernst Nolte, *La democracia en Europa*, /1993), *El pasado de una ilusión* (1995) y el monumental *Diccionario crítico de la Revolución Francesa* en 4 volúmenes (1993), escrito en colaboración con Mona Ozouf.

Notas

Notas de la Primera Parte

[1] *Qu'est-ce que le Tiers Etat,* fue redactado a fines de 1788 y publicado en enero de 1789. <<

[2] *Qu'est-ce que le Tiers Etat,* París, 1888, cap. II, p. 32 <<

[3] . El adjetivo sólo tiene un valor de verificación. El análisis de este «atraso» y de esta integración republicana por medio de la escuela y la política se encuentra en el centro de la obra de Maurice Agulhon (especialmente: *La République au village,* París, 1970). Encontramos otro ejemplo en el reciente libro de Eugen Weber: *Peasants into Frenchmen. The modernization of rural France 1870-1914.* <<

[4] J. Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française.* Ed. sociales, 1968; prefacio de E. Labrousse, p. 14. <<

[5] Cf. *infra,* p. 112.

El n. de página indicado se refiere a la edición impresa. Para facilitar su búsqueda en el libro electrónico se cita a continuación el inicio de un párrafo de dicha página: *A partir de 1917, la Revolución Francesa no es ya aquella matriz... (N. del ed. dig.)* <<

[6] G. Lefebvre, «La Révolution française et les paysans», 1932, en *Études sur la Révolution française,* P. U. F., 1954 (Hay traducción esp. *La Revolución Francesa y los campesinos,* Paidós, Buenos Aires.) <<

[7] P. Bois, *Les paysans de l'Ouest,* Mouton, 1960. <<

[8] G. Lefebvre, *op. cit.,* p. 263. <<

[9] Cf. el retrato intelectual de G. Lefebvre que hace Richard Cobb en *A second identity. Essays on France and French History,* Oxford, U. P., 1969. <<

[10] Cf., p. 107.

La página 107 de la edición impresa corresponde al inicio del capítulo 1 de la Segunda Parte: «El catecismo revolucionario» *(N. del ed. dig.)* <<

[11] La introducción algo condescendiente que Georges Lefebvre consagra a *El Antiguo Régimen y la Revolución* (París, 1952) es característica a este respecto. Pero se trata del único de los historiadores de la Revolución Francesa que ha leído atentamente a Tocqueville. <<

[12] Cf. *infra,* p. 107 y sig. (Véase nota 10). <<

[13] Cf. *infra,* p. 209.

La página 209 de la edición impresa corresponde al inicio del capítulo 3 de la Segunda Parte: «Augustin Cochin: la teoría del jacobinismo» *(N. del ed. dig.)* <<

[14] *Contrato social,* II, cap. I. <<

[15] *Correspondance générale,* París, 1932, tomo XVII, p. 157. <<

[16] Recurro en este caso a un artículo, que aparecerá en breve y que escribí en colaboración con Mona Ozouf. Este artículo está consagrado a una comparación entre la historia de Boulainvilliers y la de Mably.

Champs de mai: asambleas anuales que los reyes francos debían reunir una vez por año, en mayo, para solicitar el consejo de sus guerreros. *(N. del T.)* <<

[17] Los fondos más importantes se conservan en la Biblioteca Nacional. Pero algunos centenares de folletos pertenecen al Museo Británico y a la Biblioteca Municipal de Nueva York. <<

[18] Comento en este caso un corpus de 230 folletos aparecidos entre febrero de 1787 y marzo de 1789 que constituyen una muestra del 1/10 de los textos conservados en la Biblioteca Nacional. <<

[19] Si se piensa que estos temas históricos están ya presentes en el siglo XVI, particularmente en la obra de Hotman, durante la crisis nacional que producen las guerras de religión, se puede percibir hasta qué punto los materiales culturales del Antiguo Régimen dominan todavía los espíritus en los años inmediatamente anteriores a la Revolución Francesa. <<

[20] El ejemplo más típico, tal vez, de la visión histérico-política que intento reconstruir se encuentra en las dos «memorias» sucesivas de Antraigues, futuro agente realista, sobre los estados generales, que aparecieron entre fines de 1788 y comienzos de 1789. Su idea central es que los estados generales son los depositarios de la soberanía nacional (usurpada primero por la tiranía feudal y luego por el despotismo de los reyes; de allí se deduce que los representantes elegidos sólo son mandatarios que tienen que seguir la voluntad de los mandantes y por lo tanto están «incapacitados de legislar sobre cualquier objeto sin seguir sus órdenes y a ellas tienen que recurrir si peticiones que no estaban previstas exigen una nueva decisión» (primera memoria). Toda la segunda memoria está dominada por el problema de la representación: Antraigues se basa en el *Contrato social* y en las contribuciones que hace al ejercicio de la voluntad general la obra sobre la Constitución de Polonia, para recomendar la idea del mandato imperativo. <<

[21] *«Complot des farines»:* nombre que la historiografía francesa ha dado a los trastornos y a las representaciones derivadas de la escasez de granos a fines del Antiguo Régimen. *(N. del T.)* <<

[22] Aludo a la serie de amonestaciones de la Corte de ayudas muchas de las cuales fueron redactadas personalmente por Malesherbes, cuando era el primer presidente, en los años de conflicto agudo con Luis XIV. El texto más explícito al respecto es el del 18 de febrero de 1771, que protesta, después del exilio de los parlamentarios más activos y de la confiscación de sus cargos, contra el «sistema destructor que amenaza a la nación entera» y contra la arbitrariedad real que «despoja a la nación de los más esenciales derechos de un pueblo libre». <<

[23] En francés «*Cahiers de Doléances*». <<

[24] J. Cadart, *Le Régime électoral des États généraux de 1789 et ses origines, 1302-1614,* Paris, 1952. <<

[25] *Baillage:* centro provincial de jurisdicción real presidido por un *bailli* o un *sénéchal,* el primero de los cuales actuaba en el norte de Francia y el segundo en el sur. *(N. del T.)* <<

[26] Aparte de mis investigaciones personales, utilizo en este caso la obra inédita de un historiador americano, S. Weitman, *Bureaucracy, democracy and the French Révolution,* que contiene una comparación sistemática y cifrada entre las reivindicaciones de los Cuadernos nobles y los del Tercer Estado a nivel del bailaje. <<

[27] . Cf. *El Antiguo Régimen,* libro II, la. parte, p. 197: «Leo atentamente los Cuadernos… Observo y anoto que en un caso se solicita el cambio de una ley, en otro, de un uso. Continúo de esta manera hasta el final de este inmenso trabajo y cuando logro reunir todas estas aspiraciones particulares, me doy cuenta con una especie de terror que lo que se reclama es la abolición simultánea y sistemática de todas las leyes y de todos los usos que estaban en vigencia en el país; constato que se producirá una de las más amplias y más peligrosas revoluciones que jamás aparecieron en el mundo…»

Este análisis, o mejor esta «impresión» de Tocqueville me parece excesiva y característica de una especie de ilusión teleológica que acecha a todo historiador de la Revolución Francesa; puesto que la Revolución ha ocurrido, es necesario ver que todo lo había anunciado… En realidad, del estudio minucioso que he hecho sobre miles de Cuadernos dentro del marco de una investigación del Centro de Investigaciones Históricas de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, se deduce que la mayoría de las quejas presentes en estos Cuadernos, aún a nivel de los *baillajes* atañe a la reforma del impuesto y de la justicia; y que las reivindicaciones de poder propiamente dichas desbordan excepcionalmente los esquemas «constitucionales» (en el doble sentido arcaico y moderno de la palabra) que hemos analizado anteriormente.

El historiador americano G. Taylor llega por otro camino a la misma conclusión y subraya el carácter moderado de los Cuadernos de quejas. Cf. G. Taylor, «Les Cahiers de 1789 sont-ils révolutionnaires?» en *Annales* E. S. C, nov.-dic, 1973, n.” 6. <<

[28] A. Dupront, «Cahiers de doléances et mentalités collectives», en *Actes du 89e Congrès national des Sociétés savantes,* tomo I, París, 1694. <<

[29] Por ejemplo, ese cuaderno de los comerciantes de Ruán que dice: «No es necesario hurgar en la oscuridad de los tiempos para establecer los derechos de la nación; el pueblo reunido lo es todo; sólo en él reside el poder soberano…». <<

[30] *Qu’est-ce que le Tiers Etat,* cap. IV, 3. <<

[31] El libro fundamental sobre este problema sigue siendo el de P. Renouvin, *Les Assemblées provinciales de 1787,* París, 1921. <<

[32] El primer número del periódico de Marat aparece el 12 de septiembre de 1789 y su título definitivo el 16. <<

[33] 7 de noviembre de 1789. <<

[34] La Marck, *Correspondance entre le comte de Mirabeau et le comte de La Marck pendant les années 1789, 1790 et 1791*, Paris, 1851, 3 vol. <<

[35] Este punto aparece desarrollado en la introducción que he escrito a los *Discursos* selectos de Mirabeau, París, 1973. <<

[36] La expresión es de Georges Lefebvre. <<

[37] Los principales artículos de Cobban aparecen reunidos en *Aspects of the French Révolution,* Nueva York, 1970. <<

[38] Este análisis debe mucho a una discusión que se desarrolló en 1977 en el seminario de P. Nora en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, sobre la idea de complot y la Revolución Francesa. M. Gauchet y L. Theis me ayudaron particularmente a profundizar sus términos. <<

[39] Mathiez, *Études sur Robespierre*, París (reed.), 1973 <<

[40] Abad Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme,* 1797-1798, 4 vol. <<

[41] Esta imagen será fundamental, mucho más que la idea «comunista», en el complot de Babeuf. <<

[42] Marx, *La Sainte Famille*, París, 1969, p. 149-179. <<

[43] Las Memorias de Carlota Robespierre fueron publicadas durante la monarquía de Julio por Albert Laponneraye. Se las encuentra en el tomo II de las *Œuvres* de Maximilien Robespierre, ed. Laponneraye, París, 1840. Se puede consultar al respecto: H. Fleischmann, *Charlotte Robespierre et ses Mémoires,* París, 1910. <<

[44] D. Guérin, *La Lutte de classes sous la Première République. Bourgeois et bras nus, 1793-1797,* París, 1946, 2 vol. A Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II, histoire politique et sociale des sections de Paris, 2 juin 1793-9 Thermidor an II,* La Roche-sur-Yon, 1958. <<

[45] ¿Elaborado o vuelto a considerar? La doctrina de la salvación pública existe en los pensadores absolutistas de las épocas de Richelieu: las «circunstancias» (interiores o exteriores) pueden justificar la suspensión provisoria de las leyes «naturales» y de las leyes fundamentales del reino. <<

[46] G. Lefebvre, «Foules révolutionnaires». Este artículo de_G. Lefebvre se encuentra en *Études sur la Révolution française*, París, 1954. (Hay trad. esp.: *La Revolución Francesa y él Imperio*, F. C. E., México, 1960.) <<

[47] D. Guérin, *op. cit*. <<

[48] Discurso del 30 de diciembre de 1791 a los jacobinos. <<

[49] Discurso del 11 de enero de 1792 a los jacobinos. <<

[50] Discurso del 25 de enero de 1792 a los jacobinos. <<

[51] Discurso del 20 de enero de 1792 a los jacobinos. <<

[52] Thibaudeau, *Mémoires*, tomo I, p. 57-58. <<

[53] George Sand nos dice al hablar del Imperio: «En aquella época (1812) junto con la leche mamábamos el orgullo de la victoria. La quimera de la nobleza se había ampliado y comunicado a todas las clases. Nacer francés significaba una iluminación, un título. El águila era el blasón de toda la nación» (*Histoire de ma vie*, ed. La Pléiade, p. 736). <<

[54] Cf. *infra*, p. 251.

El n. de página indicado se refiere a la edición impresa. Para facilitar su búsqueda en el libro electrónico se cita a continua-

ción el inicio del párrafo inicial de dicha página: *Esto ocurre no solamente porque la lógica de estas sociedades está hecha de violencia... (N. del ed. dig.)* <<

[55] Tocqueville, *L'Ancien Régime,* tomo II, p. 282. Se trata del comienzo del capítulo 2 del libro III que quedó inconcluso: «Cómo la Revolución dejando de ser republicana siguió siendo revolucionaria.» <<

[56] Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 274 (nota b). <<

[57] Marx, *op. cit*., p. 149-150. <<

[58] Cf. *infra*, p. 204 y sig.

El n. de página indicado se refiere a la edición impresa. Para facilitar su búsqueda en el libro electrónico se cita a continuación el inicio de dicha página: *Testimonio de esto son las historia misma de su libro y los fragmentos póstumos... (N. del ed. dig.)* <<

Notas de la Segunda Parte (1)

[*] Artículo aparecido en *Annales,* n.° 2, marzo-abril, 1971. Al volverlo a publicar, intercalo un desarrollo sobre el Estado del Antiguo Régimen (p. 140-145). <<

[1] C. Mazauric, *Sur la Révolution française,* Ed. sociales, 1970. <<

[2] F. Furet y D. Richet, *La Révolution française*, 2 vol., Hachette, 1965-1966. <<

[3] Cf. el artículo de Mona Ozouf, «De Thermidor à Brumaire: le discours de la Révolution sur elle-même», en *Revue Historique,* enero-marzo de 1970, p. 31-66. <<

[4] Cf. Alice Gérard, *La Révolution française, mythes et interprétations, 1789-1970,* Coll. Questions d'Histoire, Flammarion, 1970. <<

[5] Sería interesante estudiar por qué la Revolución Inglesa del siglo XVII no cumple nunca la función de la revolución-madre, en relación a las revoluciones europeas de los siglos XVIII y XIX. <<

[6] Cf. especialmente D. Guérin, *Bataille autour de nôtre mère,* t. II de la reedición de 1968 de *La lutte des classes sous la Première République,* p. 489-513. Esta referencia «maternal» es corriente en el siglo XIX; la encontramos particularmente en Michelet y Kropotkln. <<

[7] *Le Bolchevisme et le Jacobinisme,* Pans, 1920, Librairie de «L'Humanité». <<

[8] V. I. Lenin, «Un paso adelante, dos pasos atrás», en *Obras Escogidas,* Ed. Progreso, Moscú, 1966, t. 1, p. 435. Los subrayados son de Lenin. <<

[9] Trotski, *Nos taches politiques,* Ed. Pierre Belfond, 1970. Trotski dejó voluntariamente en el olvido este libro, aparecido en agosto de 1904; no deseaba, después de su adhesión a los bolcheviques en 1917, que su imagen política fuese empañada por esta oposición de «derechas» a Lenin. <<

[10] *Op. cit.,* p. 184. <<

[11] *Op. cit.,* p. 189. <<

[12] A. Mathiez, *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur,* Paris, 1927. <<

[13] D. Guérin, *Les luttes de classes sous la Première République,* 2 vol., reedición Gallimard, 1968. <<

[14] A. Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II,* Paris, 1958. <<

[15] Podrían agregarse los importantes trabajos de la escuela inglesa, particularmente los de E. Hobsbawm y G. Rudé. Más indiferente ante el marxismo, R. Cobb me parece mostrar una inspiración diferente. <<

[16] La Revolución Rusa posee, en efecto, el privilegio, en la historiografía «leninista», de recibir una elasticidad indefinida: nunca concluye. <<

[17] La redacción de este artículo me ha llevado a releer a Marx y a Engels; los textos que consagran a la Revolución Francesa son apasionantes, pero casi siempre alusivos, a veces difíciles de conciliar; merecen un inventario y un análisis sistemático que deseo poder publicar algún día con la colaboración de mi amigo Kostas Papaioannou. En este caso me limitaré, haciendo un uso necesariamente ecléctico de las obras de Marx y Engels,

a mostrar que la interpretación que de ellas propone Mazauric no les es fiel. En lo que respecta a los textos de Marx y Engels que aún no están traducidos al francés, citaré la edición alemana de las obras completas: Marx-Engels, *Werke,* 39 vol., ed. Dietz, Berlín, 1961-1968. <<

[18] Prólogo de A. Soboul al citado libro de C. Mazauric, p. 2. <<

[19] A. Soboul, *Précis d'histoire de la Révolution française,* Paris, 1962 (hay trad. esp.: *Compendio de la Revolución Francesa,* Tecnos, Barcelona, 1975). Se encontrará un ejemplo algo caricatural de esta interpretación canónica de la Revolución en la nota final del mismo autor a la reedición reciente de *Quatre-vingt-neuf* de Georges Lefebvre: «La Révolution française dans l'histoire du monde contemporain». (Hay trad. esp.: *Mil setecientos ochenta y nueve,* Laia, Barcelona, 1976). <<

[20] Más adelante volveré sobre la importancia y la significación de la obra de G. Lefebvre que me parece que ha sido ilegítimamente apropiada, incluso en el nivel de la interpretación, por Albert Soboul y sus discípulos. <<

[21] A. Soboul, *La civilisation et la Révolution française,* t. I: *La crise de l'Ancien Régime,* Arthaud, 1970. <<

[22] Cf. la rectificación aparecida en *Annales E.S.C.*, setiembre-octubre, 1970, p. 1.494-1.496. <<

[23] *Les grandes Civilisations,* Arthaud. <<

[24] A. Soboul, *La société française dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, C. D. U., 1969. <<

[25] Cf. Merlin de Douai (citado por A. Soboul, p. 67) y sus informes a la Asamblea Constituyente en nombre del Comité feudal el 4 de setiembre de 1789 y el 8 de febrero de 1790. <<

[26] El mismo procedimiento en el caso de Mazauric, *op. cit.,* pp. 118-134. Se reduce el «marxismo» a un mecanismo de justificación de la conciencia contemporánea del acontecimiento. <<

[27] Soboul identifica en ésta como en otras oportunidades aristocrático, señorial y feudal. <<

[28] Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc,* S. E. V. P. E. N., cf. t. I, pp. 291-292. <<

[29] P. Bois, *Paysans de l'ouest*, Mouton, 1960, cf. p. 382 y sig. <<

[30] A. Poitrineau, *La vie rurale en Basse-Auvergne au XVIIIe siècle*, 1726-1789, Paris, 1965, cf. t. I, p. 342 y sig. <<

[31] J. Meyer, *La noblesse bretonne au XVIIIe siècle,* S. E. V.- P. E. N., 1966. Cf., particularmente el t. II. La densidad relativa de las exacciones señoriales en Bretaña no impide a J. Meyer concluir (p. 1.248) que «los derechos señoriales propiamente dichos, por elevados que sean, representan un porcentaje bastante pequeño de los ingresos de la nobleza». <<

[32] P. de Saint-Jacob, *Les Paysans de la Bourgogne du Nord au dernier siècle de l'Ancien Régime*, 1960. <<

[33] R. Robin, *La société française en 1789: Semur-en-Auxois,* Pion. 1970. <<

[34] *Champart*: renta feudal en especies extraída sobre una tasa uniforme. *(N. del T.)* <<

[35] *Domaine congéable:* tipo de tenencia en la que sólo la tierra pertenece al arrendador; el explotador posee los edificios y la superficie que deben ser reembolsados por el terrateniente en caso de disolución del contrato. *(N. del T.)* <<

[36] A. Poitrineau, *op. cit.,* t. II, p. 123. <<

[37] P. de Saint-Jacob, *op. cit.*, p. 434. <<

[38] P. de Saint-Jacob, *op. cit.,* pp. 469-472. <<

[39] A. Cobban, *The social interprétation of the French Révolution*, Cambridge Univ. Press, 1964, p. 47. <<

[40] Eberhard Weis, «Ergebnisse cines Vergleichs dar grundherrschaftlichen Strukturen Deutschlands und Frankreichs vom 13. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts», en *Vierteljahrschrift für sozial und Wirtschaftsgeschichte,* 1970, pp. 1-14. <<

[41] *Censive:* tierra concedida al pechero mediante ciertos tributos de carácter pecuniario. *(N. del T.)* <<

[42] Notables ilustraciones de este hecho se encuentran en los *Études orléanaises* de Georges Lefebvre, t. I, cap. 1.°, «Les campagnes orléanaises». <<

[43] R. Robin, *op. cit,* pp. 255-343. <<

[44] *Comissaires à terrier:* funcionarios del siglo XVIII que debían encontrar los documentos probatorios de los derechos señoriales. *(N. del T.)* <<

[45] E. Labrousse, *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution,* Paris, 1943. Introducción general, p. 47. (Hay trad. esp. que se incluye en el volumen *Fluctuaciones económicas e historia social*, Tecnos, Barcelona.) <<

[46] E. Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix est des revenus en France au XVIIIe siècle,* Paris, 1932. Cf. libro VII, capítulo 2: Labrousse sugiere además explícitamente en *La crise de l'économie française...* la idea que desarrollo aquí: que la «reacción señorial» se produce esencialmente en el piano económico, en el aumento del valor real de los arriendos y del porcentaje del producto neto (Introducción general, p. 45). <<

[47] R. Robin, *op. cit.*, pp. 298-313. <<

[48] Bois, *op. cit.,* pp. 165-219. <<

[49] El conjunto de Cuadernos de lo que será luego el departamento de Sarthe presenta un carácter antinobiliario muy atenuado. <<

[50] Cf. especialmente el artículo de M. Reinhard, «Élite et noblesse dans la seconde moitié du XVIIIe siècle». *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* 1958, n.° 3. <<

[51] J. Meyer, *op. cit.,* t. II, p. 961. <<

[52] Se encuentra en la tesis de J, Meyer, t. I, p. 793, este juicio de los Estados de Bretaña de 1772 sobre los «derechos feudales»: «Si los derechos feudales no son ordinariamente dignos de tener en cuenta con respecto al interés, son agradables y preciosos en relación al beneplácito y a la opinión». <<

[53] Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, éd. Gallimard, libro II, cap. 9. Observo, entre paréntesis, que la referencia que Soboul hace de Tocqueville es una pura reverencia, constantemente errónea. Por ejemplo: para justificar su análisis del peso de los derechos feudales y del «régimen feudal» en las zonas rurales de Francia del siglo XVIII, utiliza (p. 64) una página de *El Antiguo Régimen* del capítulo I del libro II, consagrada al descontento campesino frente a los derechos feudales. Repite de este modo un contrasentido que había ya cometido en un artículo de los A H. R. F.: «La Révolution française et la féodalité», julio-setiembre, 1958, pp. 294-297. Es evidente para cualquier lector atento de *L'Ancien Régime* que la tesis de Tocqueville es la siguiente:

a) Los derechos «feudales» pesan menos sobre el campesino francés que se ha transformado en propietario que sobre sus vecinos de la Europa continental muchos de los cuales están aún sujetos a prestaciones personales arbitrarias. Si el descon-

tento rural frente a estos derechos es tan fuerte no es porque éstos sean particularmente pesados, sino porque son residuales y están aislados de su complemento natural que es la administración local y «paternal» del señor.

b) Si la situación del campesino francés es «algunas veces» peor en el siglo XVIII que en el XIII es porque el campesino del siglo XVIII depende de la arbitrariedad real y particularmente de la arbitrariedad fiscal, sin posibilidad de recurrir a la intercesión del señor (II, cap. 12).

c) Como para el joven Marx (cf. especialmente *La cuestión judía*), el feudalismo es para Tocqueville tanto una institución política como civil y socio-económica: uno de los orígenes de la Revolución lo constituye el hecho que esta institución ha dejado de existir a nivel político, destruida por la monarquía y sobrevive en forma residual, y *por lo tanto* insoportable, en el nivel de la sociedad civil.

Habría igualmente mucho que decir a propósito del empleo que hace Albert Soboul de ciertos pasajes de Tocqueville extraídos meticulosamente de su contexto, en su postfacio a la nueva edición de *Quatre-vingt-neuf* de Georges Lefebvre, París, 1970 (pp. 260, 263, 283). Se necesita o no haber leído seriamente a Tocqueville o ser muy indiferente a la significación de los textos para poder sugerir que *L'Ancien Régime et la Révolution* conduce a una interpretación como la que propone Soboul. La interpretación correcta es exactamente la contraria. <<

[54] De *E. Richer,* autor del siglo XVIII que defendía los derechos de bajo clero en nombre del jansenismo. *(N. del T.)* <<

[55] Groethuysen, *Les origines de l'esprit bourgeois,* Gallimard, 1927. <<

[56] Dainville, *La naissance de l'humanisme moderne,* Paris, 1940. <<

[57] Cf. H. Luthy, *La banque protestante en France,* 2 vol., S.E.V.P.E.N., 1959; reseña de J. Bouvier aparecida en A.H.R.F., julio-setiembre 1962, pp. 370-371; cf. también G. Chaussinand, *Les financiers de Languedoc au XVIIIe siècle,* S.E.V.P.E.N., 1970, y el artículo del mismo autor: «Capital et structure sociale sous l'Ancien Régime», en *Annales E.S.C.*, marzo-abril 1970, pp. 463-476. <<

[58] En efecto, mucho se necesita para que las sumas provenientes de los derechos señoriales constituyan una parte mayoritaria, o al menos muy importante, del conjunto de estos ingresos. <<

[59] G. Chaussinand, *art. cit*. <<

[60] Los textos de Marx y Engels sobre la independencia del Estado absolutista en relación a la burguesía y a la nobleza son numerosos y están dispersos. Se podrá consultar especialmente: Marx, *Critique de la philosophie hégélienne de l'Etat* (1842-43), éd. Costes, 1948, pp. 71-73 y 166-167; Marx, *L'idéologie allemande,* éd. Costes, 1948, pp. 184-185; Engels, «Carta a Kautsky del 20-2-1889», *Werke*, t.XXXVII, p. 154; Engels, «Lettre à Conrad Schmidt du 17-10-1890», en *Etudes Philosophiques,* éd. Sociales, 1951, p. 131; Engels, prólogo de 1891 a «La guerre civile en France», *Werke,* t. XVII, p. 264.

Estos textos invalidan la tesis presentada por Mazauric (*op. cit,* p. 89, nota) según la cual Marx y Engels habían renunciado, en su madurez, a la idea de que el Estado absolutista era un arbitro entre la burguesía y la nobleza. Prueba de esto es que encontramos esta idea en textos tardíos y particularmente en la correspondencia Engels-Kautsky, en el momento en que este último trabajaba en su libro sobre la lucha de clases en la Fran-

cia de 1789 y pide consejo a Engels al respecto. Por el contrario, no existe, que yo sepa, ninguna alusión al Estado del Antiguo Régimen en *La guerra civil en Francia* y en *La crítica de los programas de Gotha y de Erfurt,* que Mazauric cita como testimonios de una nueva teoría de Marx sobre el tema. Se trata, en realidad, de una doble confusión: atribuye a Marx a propósito del Estado del Antiguo Régimen la teoría de Lenin sobre el Estado burgués (de la misma manera que en la página 211 atribuye a Lenin una frase célebre de *Miseria de la Filosofía:* «La historia avanza por su lado malo»). Esta amalgama es además característica de la gran ignorancia de Mazauric sobre los textos de Marx y Engels, lo que yo no le reprocharía si él no reivindicase precisamente la herencia. A quien en realidad refleja es a la vez a Sieyès y a Lenin, lo que no es lo mismo. <<

[61] Marx leyó con atención *La Democracia en América,* que cita desde 1843 (en *La cuestión judía*). <<

[62] K. Kautsky, *La lutte des classes en France en 1789,* París, 1901; Kautsky mantuvo una larga discusión sobre este libro con Engels; cf. su correspondencia entre 1889 y 1895 (*Werke,* t. XXXVII-XXXIX). <<

[63] K. Kautsky, *op. cit.,* p. 9. <<

[64] Sobre el conflicto entre la pobre nobleza de «espada» y la alta nobleza «financiera», el libro esencial es el de E. G. Léonard, *L'armée au XVIIIe siècle,* Pion, 1958. <<

[65] *La noblesse militaire ou le patriote français,* 1756. <<

[66] Cf. en la obra citada de J. Meyer, p. 908, esta cita de Loz de Beaucours, último abogado general del parlamento de Bretaña: «El conde de Buat ha observado que la nobleza de la Corte ha sido, en todas las épocas, el enemigo más pronunciado y más peligroso de los demás nobles». <<

[67] Cf. J. Meyer, *op. cit.,* p. 987, y V. Gradar, *Royal provincial intendants: a Governing Elite in Eighteenth Century France,* Cornell University Press, 1968. <<

[68] L. Bergeron, «Points de vue sur la Révolution française», en *La Quinzaine,* dic. 1970; cf. también, del mismo autor, el preciso e inteligente análisis del problema de las élites francesas a fines del siglo XVIII, en *Les Révolutions européennes et le partage du monde,* col. Le Monde et son histoire, Bordas-Laffont, 1968, t. VII, pp. 269-277. [Hay trad. esp.: *La época de las revoluciones europeas (1780-1848),* Siglo XXI, Madrid, 1978.] <<

[69] Cf. especialmente la obra de E. Barber, *The Bourgeoisie in the Eighteenth Century France,* Princeton, 1955. <<

[70] Recurro en este caso a un artículo desgraciadamente aún inédito de mi amigo D. Bien, profesor de la Universidad de Michigan: «Social mobility in eighteenth century France». <<

[71] Especialmente, *L'origine des magistrats au parlement de Paris au XVIIIe siècle, 1715-1771,* Paris, 1956; *Les magistrats du parlement de Paris au XVIIIe siècle, 1715-1771* , Paris, 1960. <<

[72] Especialmente, «L'aristocratie parlementaire à la fin de l'Ancien Régime», en *Revue Historique,* julio-set. 1952, pp. 1-14. <<

[73] V. Gruder, *op. cit.,* 2.ª parte. <<

[74] Según el cuadro presentado por D. Bien, *art. cit.;* cf. también N. Ravitch, *Mitre and Sword,* Mouton, 1966, que subraya, es cierto, el avance de los hijos de la antigua «nobleza de espada» en detrimento de las otras categorías nobiliarias. <<

[75] F. Bluche, «L'origine sociale du personnel ministériel français au XVIIIe siècle», en *Bulletin de la Société d'Hist. Mod.,* 1957, pp. 9-13. <<

[76] A. Corvisier, «Les généraux de Louis XIV et leur origine sociale», en *Bulletin du XVIIe siècle,* 1959, pp. 23-53. <<

[77] E.-C. Léonard, *op. cit.*, cap. IX, «La question sociale et l'argent dans l'armée. Le rêve d'une noblesse militaire». <<

[78] J. Meyer, *op. cit.;* cf. especialmente t. I, pp. 331-442. <<

[79] La demanda está también estimulada por el hecho de haber alcanzado la edad adulta la enorme generación de 1750-1770 (cf. B. Panagiotopuolos, «Les structures d'âge du personnel de l'Empire», en *Rev. d'hist. mod. et cont.,* julio-setiembre 1970, p. 442 y sig.). <<

[80] Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire,* Paris, 1959. (Hay trad. esp: *Montesquieu: la política y la historia,* Ariel, Barcelona, 1974.) <<

[81] D. Richet, «Élites et despotisme», en *Annales E.S.C.*, enero-febrero 1969, p. 3. <<

[82] Claude Mazauric, *op. cit.* <<

[83] *A.H.R.F.,* 1967, pp. 339-368. <<

[84] La dimensión de la bibliografía impide de antemano todo intento de reseña en el marco de este ensayo. Aconsejo particularmente en lo que respecta a la interpretación marxista de este problema, una discusión que tiene el mérito de no ser demasiado dogmática: *The Transition from feudalism to capitalism. A Symposium,* de P. M. Sweezy, M. Dobb, H. D. Takahashi, R. Hilton, C. Hill, Londres, 1954. (Hay trad. esp.: La transición del feudalismo al capitalismo, Ed. Ayuso, Madrid, 1975). <<

[85] Cf., *supra,* pp. 122-123.

El n. de página indicado se refiere a la edición impresa. Para facilitar su búsqueda en el libro electrónico se cita a continuación párrafo inicial de la página 122: *Como nadie ignora, el análisis cifrado a nivel nacional... (N. del ed. dig.)* <<

[86] Cf. F. Crouzet, «Angleterre et France au XVIIIe siècle. Essai d'analyse comparée de deux croissances économiques», en *Annales E.S.C.*, marzo-abril 1966, pp. 254-291. <<

[87] Engels escribe a Kautsky, en una carta del 20-2-1889: «Crees poder eliminar las dificultades bombardeándonos con frases confusas y con formulaciones misteriosas sobre el nuevo modo de producción… En tu lugar, no hablaría tanto de ello. En todos los casos el modo de producción está separado por un abismo de los hechos a los que te refieres y aparece de entrada como una pura abstracción que en vez de aclarar la cosa, la hace más bien oscura» (*Werke,* t. XXXVII, p. 155). <<

[88] R. Robin, *op. cit.,* p. 54. <<

[89] G. Chaussinand, L. Bergeron y R. Forster, «Les Notables du grand Empire en 1810», Comunicación al Congreso de historia económica y social de Leningrado, 1970. Aparecida en *Annales E.S.C.*, set.-oct. 1971. <<

[90] Mazauric, *op. cit,* p. 52. <<

[91] Idem., p. 55. <<

[92] Mazauric parece aceptar en un principio esta idea (p. 26) para rechazarla luego (p. 65) sin que se pueda comprender bien cómo concilia los dos análisis. <<

[93] Cf. especialmente un texto de 1932: «La Révolution française et les paysans» (publicado en *Études sur la Révolution française,* Paris, 1968) en el cual G. Lefebvre es particularmente claro sobre la pluralidad de las revoluciones en la Revolución y sobre la autonomía de la acción campesina. <<

[94] P. Bois, *op. cit.* <<

[95] Ch. Tilly, *La Vendée,* Fayard, 1970. <<

[96] Cf., *supra,* p. 122. (Véase nota 85). <<

[97] De Jean Chouan: Jefe de las guerrillas campesinas contrarrevolucionarias que actuaron en Normandía y Bretaña después de 1793. *(N. del T.)* <<

[98] Mazauric, *op. cit.,* p. 235. <<

[99] Mazauric, *op. cit.,* pp. 235-236. <<

[100] Se encuentran intuiciones interesantes sobre este aspecto de la revolución urbana en una carta de Engels a Kautsky (21 de mayo de 1895) sobre la Revolución Francesa. En ella Engels subraya el papel que cumplieron en el Terror aquellos que llama los «desclasados», los residuos sociales de las antiguas estructuras corporativas y «feudales» (*Werke,* t. XXXIX, pp. 482-483).

Cf. también en este orden de ideas el artículo de Louis Bergeron «Les sans-culottes et la Révolution française». *Annales E.S.C.*, 1963, n.° 6. <<

[101] Conocemos aún mal el problema. En este caso generalizo, como una hipótesis probable, las indicaciones dadas para el suroeste por: Ferradon, *Le rachat des droits féodaux dans la Gironde, 1790-1793,* París, 1928 (pp. 200-311); D. Ligou, *Montauban à la fin de l'Ancien Régime et aux débuts de la Révolution,* Paris, 1958 (pp. 384-385). La misma interpretación general en Labrousse, «Le XVIIIe siècle», en *Histoire générale des civilisations,* Paris, 1959, p. 375. <<

[102] *Op. cit.,* p. 57. El subrayado es de Mazauric. <<

[103] Al menos con Georges Lefebvre, pero no con Daniel Guérin que ve en las ambiciones económicas de la «burguesía girondina» la razón principal del estallido de la guerra (*Bras nus,* t. II, p. 501). <<

[104] Cf. J.-P. Bertaud, *Válmy,* col. Archives, Julliard, 1970. <<

[105] K. Marx, «La burguesía y la contrarrevolución», artículo del 15-12-1848 (*Werke,* t. VI, pp. 107-108). <<

[106] La frase, como se sabe, es de Brissot. <<

[107] Correspondencia Marx-Engels, 4 de setiembre de 1870 (Werke, t. XXXIII, p. 53). Este texto, entre otros, muestra lo mucho que Marx y Engels modificaron sus opiniones sobre este período de la revolución como sobre la revolución en general, en función de la actualidad que los reclamaba, pero también en función de sus preocupaciones intelectuales dominantes en los diferentes períodos de su vida. Podemos afirmar, sin detenernos en detalles, que Marx y Engels son relativamente projacobinos en 1848-1849, en el momento de la revolución alemana, y muy antijacobinos entre 1865 y 1870, cuando luchan contra los «franceses», como ellos dicen, en el seno de la Primera Internacional. ¿Incluso en este caso Mazauric se dirá partidario del Marx de la madurez en contra del joven Marx? <<

[108] *La Sainte Famille,* Editions sociales, París, 1959, pp. 114-103. <<

[109] Los subrayados son de Marx. <<

[110] Por ejemplo, la época «constituyente» (89-91) y la del Directorio son tratadas como períodos de relativa transparencia de la sociedad civil burguesa y del proceso revolucionario. Por el contrario, el episodio jacobino y terrorista es el de máxima opacidad entre la sociedad civil y el proceso histórico: ésta es la opacidad de la ideología. <<

[111] Sobre este tema existe una importante literatura, particularmente americana. Cf. por ejemplo: Charlmers Johnson, *Révolution and the social system,* 1964; Lawrence Stone, «Théories of Révolution», *World Politics,* XVIII, n.° 2, enero 1966, p. 159 (se trata de una crítica al libro de Chalmers Johnson). En Fran-

cia, algunos trabajos recientes insuflan nuevos aires a la problemática del fenómeno revolucionario: A. Decouflé, *Sociologie des révolutions,* P. U. F., Que sais-je?, 1968 (hay trad. esp.: *Sociología de las revoluciones,* Oikos Tau, Barcelona, 1975); del mismo autor, «La révolution et son double», en *Sociologie des mutations,* éd. Anthropos, 1970; J. Baechler, *Les phénomènes révolutionnaires,* P. U. P., 1970. <<

[112] Relativo a G. Babeuf. *(N. del T.)* <<

[113] Carta a César de Paepe, 14 de setiembre de 1870 (*Werke,* t. XXXIII, p. 147). <<

Notas de la Segunda Parte (2)

[*] Artículo publicado en *Science et Conscience de la société,* Mélanges en l'honneur de Raymond Aron, 2 vol., Paris, Calmann-Lévy, 1971. <<

[1] Tocqueville, *Œuvres complètes,* éd. Gallimard, t. III, I. <<

[2] Tiene la misma discreción con respecto a las fuentes manuscritas, como ocurre en *El Antiguo Régimen:* doble esnobismo, tal vez, de aristócrata y de intelectual. <<

[3] Cf. una interesante comunicación de S. Mellow: *Guizot and Tocqueville,* en la reunión anual de «French historical studies», Chicago, 1969. <<

[4] Charles Pouthas, *Guizot pendant la Restauration,* cap. X: L'enseignement de Guizot, cf. especialmente pp. 329 y sig. <<

[5] Seis vol., París, 1838. <<

[6] Las citas que aparecen a continuación provienen del quinto «ensayo» sobre la historia de Francia. <<

[7] El subrayado es mío. <<

[8] Id. <<

[9] Leyó seguramente a Thiers, cuya «historia» comenta en su *Correspondance*. <<

[10] Pero en otros pasajes (por ejemplo, II, 6, p. 113) Tocqueville señala la «prodigiosa actividad» del gobierno del Antiguo Régimen…; la solución de esta aparente contradicción debe buscarse en la distinción, clásica en la obra de Tocqueville, en-

tre gobierno y administración —aun si esta distinción, tan clara en algunos pasajes de la *Democracia en América*, se esfuma en los capítulos de *El Antiguo Régimen* que estamos analizando: ¿en qué nivel se sitúa, por ejemplo, el intendente? Este contraste entre la multiplicación de la actividad gubernamental y su impotencia en la práctica es lo que explica el descrédito progresivo de la ley. <<

[11] S. Dresher, *Dilemmas of Democracy*, p. 242. <<

[12] Marx se enfrentó con el mismo problema en su *18 Brumario* aunque se origine en un sistema de explicación diferente: al leerlo nunca se comprende por qué los intereses divergentes (propietarios terratenientes/capitalistas) de las clases dirigentes permiten y no permiten sucesivamente un gobierno común y conducen a semejante serie de obcecaciones. <<

[13] Si se desea un testimonio suplementario de este cambio de tono, de esta transformación del optimismo en nostalgia entre *La Democracia* y *El Antiguo Régimen*, basta con leer estos dos textos en los que Tocqueville intenta definir al tipo de hombre que fomentan las sociedades democráticas, y expresa implícitamente su juicio al respecto.

Democracia, t. I, cap. VI (al final)

«¿Qué pedís a la sociedad y a su gobierno? Hay que ponerse de acuerdo. ¿Queréis ofrecer al espíritu humano una cierta elevación, una manera generosa de enfrentar las cosas de este mundo? ¿Queréis inspirar a los hombres una especie de desprecio hacia los bienes materiales? ¿Deseáis hacer nacer o mantener las convicciones profundas y preparar grandes sacrificios?

»¿Nos corresponde pulir las costumbres, elevar los modales, hacer brillar las artes? ¿Queréis poesía, ruido, gloria?

«¿Pretendéis organizar a un pueblo para poder actuar con fuerza sobre todos los demás? ¿Lo destináis a que intente las grandes empresas y cualquiera sea el resultado de sus esfuerzos, a dejar una inmensa huella en la historia?

»Si éste es, según vosotros, el objetivo principal que se deben proponer los hombres en sociedad, no toméis posesión del gobierno de la democracia; éste no os conducirá seguramente a la meta.

»Pero si creéis útil dirigir la actividad intelectual y moral del hombre hacia las necesidades de la vida material y usarla para producir el bienestar; si la razón os parece más beneficiosa para los hombres que el genio, si vuestro propósito no es crear virtudes heroicas sino hábitos pacíficos; si preferís ver vicios antes que crímenes y encontrar menos grandes acciones a condición de encontrar menos fechorías; si en vez de actuar en el seno de una sociedad brillante, os basta con vivir en el seno de una sociedad próspera; si, por último, el objetivo principal de un gobierno no es, según vosotros, dar al cuerpo entero de la nación la máxima fuerza o la máxima gloria posibles, sino procurar a cada uno de los individuos que la componen el máximo bienestar y evitar la máxima miseria, entonces igualad las condiciones y constituid el gobierno de la democracia.»

Antiguo Régimen, II, XI, p. 175

«Los hombres del siglo XVIII no conocían en absoluto esta especie de pasión del bienestar que se asemeja a la madre de la servidumbre, pasión blanda y sin embargo tenaz e inalterable que se mezcla gustosamente y por así decirlo se entrelaza con numerosas virtudes privadas, con el amor a la familia, la regularidad de las costumbres, el respeto de las creencias religiosas e incluso con la práctica tibia y asidua del culto establecido, que permite la honestidad, defiende al heroísmo e impulsa a hacer

de los hombres serios y de los cobardes, ciudadanos. Aquellos hombres eran mejores y peores.

»Los franceses de entonces amaban la vida y adoraban el placer; eran tal vez más desordenados en sus hábitos, en sus pasiones y en sus ideas que en la actualidad; pero ignoraban el sensualismo moderado e indecente que hoy observamos…» <<

[14] Esto contradice lo que Tocqueville había dicho antes sobre el empobrecimiento nobiliario. Sabemos, además, que esta idea de un empobrecimiento de «la» nobleza concebida como un bloque social es inexacta para el siglo XVIII, en la medida en que la coyuntura económica favorece, por el contrario, una fuerte alza de la renta de la tierra bajo todas sus formas (derechos feudales, arriendos, cultivo directo). La segunda fórmula de Tocqueville parece ser pues más correcta que la primera, pero también menos típica de su manera de pensar en la medida en que necesita *deducir* la decadencia económica de la nobleza de su decadencia política. <<

[15] Sobre este mecanismo esencial del absolutismo tal como funciona en el siglo XVIII, hay que leer las inteligentes páginas de H. Luthy, *La Banque protestante en France*, t. II, p. 696, que presentan la gestión de Calonne como una verdadera —y última— fiesta nobiliaria. <<

[16] Tocqueville escribe, además, en el mismo capítulo IX en el que define a la nobleza francesa como una «casta»: «En ninguna época de nuestra historia, la nobleza se adquiría con tanta facilidad como en 1789…» y agrega que esta realidad no cambiaba en nada, por el contrario, la *conciencia* de la separación de los órdenes. <<

[17] Con respecto a la venalidad de los cargos, *El Antiguo Régimen* es extrañamente contradictorio: el capítulo IX del libro II condena la institución en tanto fuente de servidumbre, mien-

tras que el siguiente exalta la independencia de la magistratura francesa en el siglo XVIII —la cual se basaba evidentemente en la venalidad de los cargos. <<

[18] Cf. especialmente el último capítulo del tomo I de *La Democracia en América* (Estado actual y porvenir de tres razas), o el comienzo del capítulo IX del libro II de *El Antiguo Régimen*. El pasaje de *La Democracia* es curioso en la medida en que Tocqueville afirma que todas las aristocracias que han existido en el mundo y las legislaciones de desigualdad por ellas impuestas son hijas de la conquista militar. A partir de esto nos preguntamos cómo Tocqueville clasificaría las repúblicas italianas del Renacimiento, por ejemplo, o la Inglaterra del siglo XVIII. <<

[19] Cf. S. R. Weitman. «The sociological thesis of Tocqueville's. The old Regime and the Révolution», en *Social Research*, 1966, vol. 33, n.° 3. <<

[20] No creo necesario en el marco de un trabajo consagrado a Tocqueville entrar en la inmensa bibliografía de la historia de las causas de la Revolución. <<

[21] Cf. la carta a Lewis del 6 de octubre de 1856: «Como mi propósito consiste ante todo en pintar el movimiento de los sentimientos y de las ideas que han producido sucesivamente los acontecimientos de la Revolución, y no en relatar los acontecimientos en sí mismos…». <<

[22] *L'Ancien Régime et la Révolution*, t. II. Fragments et notes inédites sur la Révolution. <<

[23] Cf. la *Note critique* de A. Jardin al comienzo del tomo II. <<

[24] Publicados como libro III del tomo II, pp. 267-293. <<

[25] A. Jardin, *op. cit.*] p. 15. <<

[26] En calidad de epílogo: después de haber escrito este análisis, tuve conocimiento de un nuevo texto, al menos para mí,

publicado en la *Correspondance Tocqueville-Kergorlay* (París, 1977), cuya legitimidad me parece estar confirmada. Se trata de una carta de Tocqueville del 16 de mayo de 1858.

Poco menos de un año antes de su muerte, cuando trabajaba intensamente en su segundo volumen, es decir, sobre la propia Revolución, Tocqueville expone sus problemas y el estado de sus investigaciones a su amigo Kergorlay. Se queja de las numerosas obras contemporáneas que hay que leer y luego pasa a la interpretación: «Existe además en aquella enfermedad que es la Revolución Francesa algo particular que yo siento pero que no puedo describir bien ni analizar sus causas. Es un *virus* de una especie nueva y desconocida. Han existido Revoluciones violentas en el mundo; pero el carácter desmesurado, violento, radical, desesperado, audaz, casi loco y, sin embargo, poderoso y eficaz de estos revolucionarios no tiene precedentes, me parece, en las grandes agitaciones sociales de los siglos pasados. ¿De dónde procede esta nueva raza? ¿Quién la ha producido? ¿Quién la ha hecho tan eficaz? ¿Quién la perpetúa? Estamos, pues, siempre frente a los mismos hombres, aunque las circunstancias sean diferentes y estos hombres han tenido herederos en todo el mundo civilizado. Mi espíritu se agota en la tarea de concebir una noción clara de ese objeto y de buscar los medios para describirlo correctamente. Independientemente de todo aquello que tiene una explicación en la Revolución Francesa, hay algo en su espíritu y en sus actos que permanece inexplicado. Siento dónde está el objeto desconocido, pero me esfuerzo en vano y no puedo levantar el velo que lo cubre. Lo sondeo como a través de un cuerpo extraño que me impide tocarlo o verlo». <<

Notas de la Segunda Parte (3)

[*] Tengo el placer de agradecer en esta oportunidad al barón Denis Cochin, sobrino de Agustin Cochin y depositario de los archivos familiares, la extremada cordialidad con la que puso a mi disposición los papeles dejados por su tío y el tesoro de sus recuerdos personales. <<

[1] He aquí la lista por orden cronológico de las obras de Augustin Cochin:

A. Cochin, Ch. Charpentier, *La campagne électorale de 1789 en Bourgogne*, París, 1904 (reeditado en *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, pp. 233-282).

A. Cochin, *La crise de l'histoire révolutionnaire: Taine et M. Aulard*, Paris, 1909 (reeditado en *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, pp. 43-140).

«Comment furent élus les députés aux états généraux», en *Société d'histoire contemporaine*, 22° Assemblée générale, 1912, pp. 24-39 (reeditado en *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, pp. 209-231).

Le grand dessein du nonce Bargellini et de l'abbé Desisles contre les Réformés (1668), Paris, 1913.

«Quelques lettres de Guerre», en *Pages actuelles*, n.° 105, Paris, 1917.

Actes du gouvernement révolutionnaire (23 de agosto 1793-27 de julio 1794). Colección de documentos publicados por la Société d'Histoire Contemporaine por Augustin Cochin y Charles

Charpentier, tomo I (23 de agosto-3 de diciembre 1793), París, 1920. (Prólogo reeditado en *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie*, pp. 141-208.)

Les Sociétés de Pensée et la Démocratie. Études d'histoire révolutionnaire, Paris, 1921.

La Révolution et la libre pensée: la socialisation de la pensée (1750-1789); la socialisation de la personne (1793-1794); la socialisation des biens (1793-1794), Paris, 1924.

Les Sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne (1788-1789), tomo I, *Histoire analytique*; tomo II, *Synthèse et justification*, Paris, 1925, 2 vol.

Sur la politique économique du gouvernement révolutionnaire, Blois, 1933.

Abstractions révolutionnaires et réalisme catholique. Brujas, 1935 (Introducción de M. de Boüard).

A. Cochin, M. de Boüard, *Précis des principales opérations du gouvernement révolutionnaire*, Paris, 1936. <<

[2] «Bulletin historique. Révolution», en *Revue Historique*, n.° 151, enero-abril 1926, pp. 199-200. <<

[3] *La Révolution française*, t. 76, enero-dic. 1923, pp. 362-365. <<

[4] *La Révolution française*, t. 78, enero-dic. 1925, pp. 283-284. <<

[5] *Annales révolutionnaires*, órgano de la *Société d'Études Robespierristes*, t. XIII (1921), pp. 514-516. <<

[6] *Annales historiques de la Révolution française*, nueva serie, t. 2, 1925, pp. 179-180. <<

[7] R. Lambelin, «La Révolution et la libre pensée par Augustin Cochin», en *Revue des Questions Historiques*, 3.ª serie, t. VI (1925), pp. 435-496. E. Lavaqueray, «Augustin Cochin: La Ré-

volution et la libre pensée», en *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 17.° año, t. XII (1926), pp. 226-227. J. de la Monneraye, «Les sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne (1788-1789)», en *Revue des questions historiques*, 55.° año, 3.ª serie, t. XI (1927), pp. 123-128. E. Lavaqueray, «Augustin Cochin: Les sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne», en *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 18.° año, t. XIII (1927), pp. 228-231. <<

[8] *Mémoires pour servir a l'histoire du jacobinisme*, Londres, 1797-1798, 4 vol. <<

[9] *La Révolution et la libre pensée*, *op. cit.*, p. XXV. <<

[10] «La crise de l'histoire révolutionnaire», en *Les Sociétés de pensée et la Démocratie, op. cit.*, p. 131. <<

[11] *Op. cit.*, p. 91. <<

[12] *Op. cit.*, p. 70. <<

[13] Incluso le consagró dos libros de síntesis: *Les ouvriers européens, résumé de la méthode et des observations de M. Le Play*, Paris, 1856; *La réforme sociale en France, résumé critique de l'ouvrage de M. Le Play*, Paris, 1865. <<

[14] *La crise de l'histoire révolutionnaire*, *op. cit.*, p. 58. Es evidente que Cochin meditó la obra de Durkheim aparecida en 1895, *Las reglas del método sociológico*. <<

[15] Basta con pensar por ejemplo en la obra de A. Sorel o de A. Vandal frente a la de Aulard o Mathiez. <<

[16] L. Dumont, *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, París, 1967. Cf. también: *Homo aequalis*, París, 1976.

Sociedad «holiste» (del gr. helos = todo): L. Dumont denomina así a las sociedades en las que la representación del conjunto social determina el sitio que ocupa cada individuo. (*N. del T.*) <<

[17] Esta célebre frase del *Contrato Social* es citada por Cochin en su artículo «Le catholicisme de Rousseau», en *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie, op. cit.*, pp. 2542. <<

[18] *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie, op. >cit.*, p. 213. <<

[19] M. Richir, *Révolution et transparence sociale*, prólogo de J. G. Fichte, *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, Paris, 1974. <<

[20] R. Michels, *Les partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocrates*. Traducción francesa, París, 1971. (Hay trad. esp.: *Los partidos políticos*, Amorrortu, Barcelona, 1969.) M. J. Ostrogorski *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, Paris, 1903, 2 vol. <<

[21] *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie, op. cit.*, pp. 148-149. <<

[22] K. Marx, *La Sainte Famille*, 1845, París, 1969, pp. 148-149. <<

[23] Encontramos una sola alusión a Tocqueville y a propósito de un punto secundario en la obra de Cochin, en *La Révolution et la libre pensée, op. cit.*, p. 131. <<

[24] *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie, op. cit.*, p. 217. <<

[25] *Op. cit.*, p. 217. <<

[26] Estoy resumiendo el estudio consagrado por Cochin y Charpentier a *La campagne électoral de 1789 en Bourgogne, op. cit.* <<

[27] *Les Sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne (1783-1789), op. cit.* <<

[28] *Op. cit.*, t. I, cap. XII, p. 293. <<

[29] *Actes du gouvernement révolutionnaire, op. cit.*, p. 1. <<

[30] Augustin Cochin tuvo una conducta heroica durante la guerra del 14-18. Herido en cuatro oportunidades, lo que explica los períodos de reposo obligado durante los que escribía, exigió siempre regresar al frente lo más rápido posible. Allí encontró la muerte el 8 de julio de 1916, a los treinta y un años de edad. <<

[31] *La Révolution et la libre pensée, >op. cit.*, introducción, p. XXVII. <<

[32] El padre de Augustin Cochin, Denys Cochin, fue consejero municipal, y luego, a partir de 1893, diputado de Paris. Como tal fue uno de los parlamentarios franceses más próximos al Vaticano. <<

[33] *La Révolution et la libre pensée, op. cit.*, p. 69. <<

[34] *Op. cit.*, p. 241. <<

[35] J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, t. I. (Hay trad. esp.: *Historia de la Revolución Francesa,* Plaza y Janes, Buenos Aires, 1963.) Prólogo de 1847. Citado por Cochin en *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie, op. cit.,* p. 49. <<

[36] ¿Es necesario que pida disculpas por esta amalgama? En este caso pongo entre paréntesis el genio literario y sicológico de Michelet para quedarme sólo con lo que tiene en común con la tradición narrativa de la historiografía revolucionaria. <<

[37] A principios del segundo volumen de *La Démocratie en Amérique* (última parte: *Influencia de la democracia sobre el movimiento intelectual en los Estados Unidos*), Tocqueville explica esta relación muy profundamente. <<

[38] A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, t. II, p. 117, n. 1. <<

[39] *Op. cit.,* t. II, p. 121, n. 3, sobre «*el radicalismo de los moderados*». Cf. especialmente «las ideas de Rousseau son una ola

que ha sumergido por un momento toda una posición del espíritu humano y de la ciencia humana». <<

[40] *Op. cit.*, t. II, p. 226, al margen de un comentario sobre las Memorias de Mallet du Pan «Insurrección contra el antiguo mundo, la antigua sociedad, los mismos propósitos haciendo nacer las mismas pasiones y las mismas ideas por todas partes. Como todas las pasiones de libertad se levantan al mismo tiempo contra el yugo común del catolicismo. ¿A qué se debe esto? ¿Qué hay verdaderamente nuevo en el acontecimiento? ¿De dónde proviene esta energía de expansión? Investigar y analizar a fondo». <<

[41] *Op. cit.,* t. II, p. 239. <<

[42] Cochin dedica un artículo interesante al *Contrato Social* que ha leído con detenimiento. (Cf. *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie, op. cit.*, pp. 27-33.) Por el contrario, su conferencia de 1912 sobre los «filósofos», es decir, sobre el pensamiento del siglo XVIII, me parece trivial y superficial. (Esta conferencia hecha en las «*Conférences Chateaubriand*», se encuentra en *Les Sociétés de Pensée et la Démocratie, op. cit.,* pp. 3-93). <<

[43] La mejor historia de la elaboración de este concepto de Pufendorf a Rousseau, sigue siendo la obra de R. Dérathé, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950. (Reed. 1970). <<

[44] Cf. Sieyès. El mejor comentario es el de P. Bastid, *Sieyès et sa pensée*, Paris, 1939 (rééd. 1970). Cf. especialmente la 2.ª parte, cap. VI, pp. 369-390. <<

[45] Cf. B. de Jouvenel, *Les débuts de l'État moderne*, París, 1976, cap. X, p. 157. (Hay trad. esp.: *Los orígenes del Estado moderno*, Magisterio Español, Madrid, 1977). <<

[46] K. Marx, *La Sainte Famille, op. cit.,* cap. VI, pp. 144-150. <<

[47] *Actes du gouvernement révolutionnaire, op. cit.* Introducción, p. VII. <<

ÍNDICE

Pensar la Revolución Francesa 3
Advertencia 6
Primera Parte: La Revolución francesa ha concluido 8
I 9
II 33
III 50
IV 77
V 98
VI 115
Segunda Parte: Tres historias posibles de la Revolución Frances 125
1. El catecismo revolucionario 126
2. Tocqueville y el problema de la Revolución Francesa 192
3. Augustin Cochin: la teoría del jacobinismo 237
Autor 293
Notas 295